Ion Copoeru

Aparență și sens

La încrucișarea dintre constituire și manifestare

Presa Universitară Clujeană

ION COPOERU

APARENȚĂ ȘI SENS

LA ÎNCRUCIȘAREA
DINTRE CONSTITUIRE ȘI MANIFESTARE

Referenţi ştiinţifici:

Prof. univ. dr. Virgil Ciomoş

Prof. univ. dr. Veress Carol

ISBN 978-973-595-812-1

© 2014 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parţială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă şi se pedepseşte conform legii.

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

ION COPOERU

APARENȚĂ ȘI SENS

LA ÎNCRUCIȘAREA DINTRE CONSTITUIRE ȘI MANIFESTARE

EDIȚIA A II-A

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2014

Fiului meu,

Armin

Motto:

„Durch alle Wesen reicht der *eine* Raum:
Weltinnenraum. Die Vögel fligen still
Durch uns hindurch. O, der ich wachsen will,
Ich sehe hinaus, und *in* mir wächst der Baum.

(Rainer Maria Rilke)

Introducere la ediția a II-a

Sensul faptului-de-a-apărea

Într-o serie de scrieri de estetică, Georg Simmel circumscrie cu fineţe sensul faptului-de-a-apărea[1] fenomenal. Punctul de plecare este o *epoché sui generis*[2] :

> « Când lumea exterioară este pentru noi simplă intuiţie, ca o imagine pentru ochi, neîngreunată de gândire, de vreo semnificaţie care să meargă dincolo de suprafaţa ei <…> »[3].

Într-adevăr, obiectul din lumnea exterioară aflat la o distanţă suficient de mare ne apare ca o imagine de un tip particular : nu este o imagine-reproducere, ci o imagine a sa înseşi ; obiectul este imaginea sa, imaginea este chiar obiectul. Obiectul ni se dă, la

---

[1] Traducem aici prin „faptul-de-a-apărea" termenul francez de *apparaître*. Mai jos, el va apare, datorită cerinţelor contextului, tradus şi ca „manifestare".

[2] Ne întrebăm dacă *epoché* nu are trebui să fie întotdeauna *sui generis*. Faptul că Husserl ne-a lăsar mai multe versiuni ale teoriei reducţiei nu indică oare faptul că reducţia este un instrument pe care îl putem utiliza "pe loc" şi că, prin aceasta, validitatea sa este dependentă în mod esenţial de succesul său ?

[3] Georg Simmel, *Esthetique du portrait*, în Georg Simmel, *Esthétique sociologique*, Introduction de Philippe Marty, traduction de Lambert Barthélémy, Michel Collomb, Philippe Marty et Florence Thérond, Collection "Pensée allemande et européenne", Presses de l'Université Laval/Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2007, p. 79.

urma urmelor, ca o imagine bi-dimensională. Pomul înflorit din grădina mea, ca şi cel din grădina lui Husserl[4], nu are, din această perspectivă, profunzime. Tot ceea ce este destul de departe astfel că mâna mea nu îl poate atinge – cu atât mai mult cu cât o fereastră se interpune – are această caracteristică de a apărea ca o suprafaţă, Eu *ştiu* că ramurile lui se întind în toate părţile, dar asta nu mă împiedică să îl *văd* ca pe un tablou sau o fotografie. Este vorba aici de o vedere fenomenală sau fenomenalizantă, căci gandirea nu intervine pentru a adăuga semnificaţii.

Acest mod particular de donare, în care conţinuturi sensibile apar (se dau) ca atare, neafectate de un nivel extra-sensibil al donării, nu şterge relaţiile dintre conţinuturi, aşa cum am fi tentaţi să credem ; el le bifează sau suspendă numai pe acelea supra-adăugate, lăsând în acest fel să apară relaţii intrinseci acestor conţinuturi. De aceea, Simmel scrie mai departe :

> « <…> noi resimţim totuşi în relaţiile dintre aceste elemente pur sensibile o senzaţie de armonie sau de antagonism, de repaus sau de animare, de echilibru sau de accentuare şi de punere în valoare, de generalitate tipică sau de individualizare <…> »[5].

În acest punct, analiza plonjează la nivelul cel mai elementar, anume al « elementelor pur sensibile » şi al relaţiilor dintre acestea. Simmel schiţează aici ceea ce Husserl va numi mai târziu « analiză a sintezelor pasive ». Nu ni se spune cum au fost identificate aceste elemente sau dacă mai sunt şi altele de acest

---

[4] Facem aici aluzie la §88 („Componentele de trăire reale (*reelle*) şi cele intenţionale. Noema”) din *Ideen* I. A se vedea deopotrivă traducerea în limba româna: Edmund Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură şi la o filozofie fenomenologică.* Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură, traducere de Chr, Ferencz-Flatz, Humanitas, Colectia Acta Phaenomenologica, Bucureşti, 2011.

[5] *Ibid*.

fel. Putem ghici că o percepţie educată artistic este cea care informează privitorul. Simmel nu caută, precum Husserl, o genealogie a logicii, iar acest lucru ne facem să credem că abordarea lui a câmpului fenomenal este mai puţin atunsă de « interese » exterioare acestuia, Este posibil, de acemenea, ca seria de distincţii descriptive propusă de el să fie mai potrivită decât jocul afirmării şi al negării pe care ni-l înfăţişează Husserl ca fiind operant în zona pre-predicativităţii (a se vedea în acest sens *Hua XI*).

Distingând, în analiza sa a portretului pictural (văzut ca *totalitate* a celui portretizat), între un sens al manifestării fenomenale (*apparaître phenomenal*) şi unul din spatele manifestării, Simmel îi recunoaşte reprezentării o capacitate de a traversa aspectul exterior şi de a pătrunde în psihicul persoanei reprezentate[6]. Nu se întâmplă, însă, acelaşi lucru şi în cazul privitorul care admiră un pom înflorit pe fereastră[7]? Sensul-în nu este, desigur, totuna cu sensul-în-spatele reprezentării. În teoria sa a noemei, Husserl încearcă să străbată această (infintă) între cele două tipuri de sens, mai precis de la primul către al doilea. Dar numai printr-o formă, am zice, hiperbolică de identificare ajunge fenomenologia să le facă să coincidă. Adevarul devine, astfel, o marcă a indicării, a faptuui de a arăta. Modul constituirii lasă tot mai mult locul modului manifestării, iar miza devine aceea de a face pura fenomenalitate să parvină la totala ei distincţie. Din ceea ce se dă ochiului pur şi simplu, fenomenul devine acea totalitate care este de câştigat (de construit, ar zice unii) în momentul în care ochiul şi-ar dobândi cu adevărat autonomia[8].

---

[6] Georg Simmel, *op. cit.*, p. 79.

[7] Cadrul ferestrei funcţionează în acest caz ca şi rama unui tablou, fiind operată o decupare a realităţii exterioare sensibile care transformă totalitatea nemărginită a lumii exterioare în portret al unui obiect determinat.

[8] De aceea, locul în care fenomenul poate fi considerat ca atare pare să fie arta. Dar nu este aici locul pentru a dezvolta această idee.

Acest tip de demers, bazat pe suspendarea credinţei în existenţa lumii externe şi pe o formă de dezinteres a spectatorului, conduce la o ontologie non-dualistă. Pentru ca aceasta să rămână, însă, stabilă, este necesară includerea spectatorului în tablou. Scena se lărgeşte deodată, curprinzând, alături de pomul înflorit din grădină, privit pe fereastră şi, cu aceasta, considerat ca sens (al pomului înflorit), şi pe privitorul aşezat la masa de lucru, împreună cu « stările » sale « psihice »[9].

Sensul complet al tabloului ca constituit ar putea, la limită, să fie determinat de un privitor aşezat în punctul lui de vedere. Sensul tabloului ca manifestare, ca ceea ce apare, nu se lasă, însă, descoperit decât ca acţiune. Faptul că privitorul este aşezat devine, din unul necesar (necesar fixării imaginii ca tablou) unul contingent şi, în cele din urmă, limitativ. Văzului i se adaugă alte simţuri şi, în cele din urmă, alte abilităţi ale « privitorului », care devine astfel subiect într-un sens mai larg. În acest fel, subiectul re-devine parte a lumii, iar lumea, din lume-în-subiect, devine lume ca integralitate. În mod surpinzător – cel puţin pentru un fenomenolog – subiectul se amplifică până în acel punct în care, confundându-se prin identificare cu lumea, nu numai că se afirmă conform tipului său eidetic de subiect, ci, în ceel din urmă şi în mod esenţial, se estompează şi « dispare » în interstiţiile lumii. Nu ai cu acest ultim gest, deopotrivă radical şi modest, lumea poată să apară ca lume şi nu ca simplu corelat.

Este vorba aici de un demers ontologique centrat pe conceptul[10] de lume, care ne permite să dezvoltăm ideea unei subiecti-

---

[9] La M. Merleau-Ponty găsim, desigur, un alt exemplu, inspirat de analiza tablourilor lui Cézanne.

[10] "Lume", ca, de altfel, şi celelalte concepte majore discutate în această lucrare (epoché, trăire, corelaţie noetico-noematică) sunt mai mult decât concepte *stricto sensu*. Ar fi preferabil să le vedem mai degrabă ca pe nişte

vităţi secunde imersată în viaţa cotidiană. În consecinţă, *epoché* poate apărea ca fiind o operaţie „non-reflexivă, care atinge în treacăt lumea” [11]. Nu este aceasta neapărat şi perspectiva promovată de această carte, deşi rezultatele sunt convergente. Calea pe care am ales-o nu implică nicidecum „abandonul oricărei metode”[12], ci, am putea spune, are tendinţa de a duce rigorismul analitic la limita lui. De aceea, distincţia dintre un subiect şi un obiect, la care suntem neîncetat obligaţi să revenim, este problematizată cu încăpăţânare, fără să putem spune că ajungem la o corelaţie non-dual sau că descoperim vreo cale care să străpungă efectiv opoziţia dintre cel ce accede la... şi ceea ce la care avem acces, dintre privitor şi lumea privită (în fond, lumea ca tablou sau, altfel spus, tabloul lumii)[13].

***

Rezultat al unui travaliu care s-a întins practic pe tot parcursul ultimului deceniu al secolului trecut, lucrarea de faţă nu descrie tot acest parcurs, ci numai o fotogramă, o imagine îngheţată a unui univers dinamic şi, pe fond, contradictoriu. După atâţia ani, în care cercetarea fenomenologică nu a bătut pasul pe loc, ne dăm

---

«concepte essențialmente contestate» (*essentially contested concepts*), pentru a atrage atenția, aşa cum a făcut şi W. B. Gallie – creatorul acestei sintagme -, asupra complexităţii lor intrinseci şi a caracterul lor «deschis». Trimitem în acest sens la Olivier Tinland, «Présentation du numéro», *Philosophie*, N° 122, 2014, pp. 3-8.

[11] «non-réflexive, située à fleur du monde» (Natalie Depraz, Francisco J. Varela, Pierre Vermersch, *A l'épreuve de l'expérience. Pour une pratique phénoménologique*, Zeta Books, Collection Phenomenological Workshop Texts, Bucarest, 2011, p. 330.

[12] *Ibid*.

[13] Prin aceasta, cartea de faţă se situează într-un raport de contrarietate cu majoritatea cercetărilor fenomenologice care aparţin aşa-numitei fenomenologii franceze, dar nu şi în opoziţie cu scopul şi rezultatelor lor majore.

seama că nu sunt prea multe lucruri de schimbat în ce priveşte conţinutul ideatic al lucrării[14], ci că travaliul care rămâne de făcut este unul de auto-comprehensiune[15]. La urma urmelor, nu descrierea completă a acestor procese ne interesează, ci, pentru a prelua termenii lui Simmel, armonia şi generalitatea tipică pe care aceasta o produce. Cu alte cuvinte, deviza „înapoi la Husserl" devine „înapoi la Spinoza".

Cluj-Napoca, decembrie 2014

---

[14] Ceea ce consideram în ediţia I (Editura Dacia, 2000) o anexă, un simplu exerciţiu, ne apare acum ca o concluzie firească a demersului de atunci. În schimb, am considerat oportun pentru a sublinia că cercetările prezentate în această scriere se află la intersecţia celor două planuri să adăugam la finalul cărţii un "supliment" despre relaţia dintre constituire şi manifestare, preluat din lucrarea noastră *Structuri ale constituirii* (Casa cărţii de ştiinţă, 2001).

[15] Pentru cateva din temele tratate aici ne permitem să trimitem cititorul la unele din studiile noastre, precum "Hétérogénéité et constitution du champ sensible singulier", in : Studia Phaenomenologica, vol. II, Nr. 3-4, Humanitas, 2002, p. 25-43, "Centration et décentration dans la phénoménologie pure husserlienne (le cas du noyau noématique)", in "Studia Phenomenologica", No. 1, Bucharest, 2001, p. 45-60 sau "*Epoché* et monde", in Analele Universităţii Bucureşti – Filosofie, Bucureşti, anul XLVII, 1998, p. 23–37.

Introducere la ediția I

Fenomenologia este ştiinţa evidenţelor simple. Este suficientă o singură asemenea evidenţă, precum acea „(*ego*) cogito" cartesiană, pentru ca o *mathesis universalis* să se prefigureze. Dar nu pur şi simplu dobândirea acestei evidenţe prime este ţelul fenomenologiei, ci reconstituirea lumii în deplinul respect şi pe baza evidenţelor originare – a unei lumi pe care radicalitatea demersului fenomenologic reductiv şi simplitatea evidenţei par a o nega. De succesul acestei întreprinderi aparent la îndemână atârnă reuşita întregului demers fenomenologic, căci fragila evidenţă singulară se cere reluată şi întărită într-un sistem complex de confirmări reciproce ale evidenţelor. O primă şi simplă evidenţă implică deci un întreg sistem de realizare a evidenţelor şi un orizont al dinamicii şi al finalităţii lor. De aceea, fără a neglija în vreun fel demersul regresiv-reductiv, atenţia noastră se îndreptă cu precădere înspre o analiză a regimului *constituirii* având ca platformă teoria constituirii aşa cum a fost ea elaborată de Husserl în faza de maturitate a fenomenologiei transcendentale, anume în scrierile din a doua decadă a secolului nostru.

Fenomenologia constitutivă nu ne oferă încă adevărul. Fenomenologia constitutivă se interesează de modurile în care obiecte, de la cele mai simple la cele mai complicate, de la cele mai familiare la cele mai bizare, se articulează ca obiecte de cutare sau cutare tip şi participă la edificiul ultim al lumii

constituite. Astfel, iluzii şi halucinaţii stau laolaltă cu percepţii „adecvate", căci atâta timp cât o iluzie ajunge să se prezinte, în urma unei analize amănunţite, deopotrivă cu evidenţa caracterului său de iluzie, teama noastră poate să dispară, iar ea îşi recapătă locul ei de drept într-o ordine *universală* a constituirii.

Nu o cunoaştere universală în sensul unui set elaborat sau în curs de elaborare a unor evidenţe stabile şi verificabile este misiunea filosofică pe care fenomenologia şi-o asumă, ci descrierea şi sistematizarea tuturor procedurilor şi formelor de constituire a oricărui obiect posibil. Lumea, dezvăluită în amploarea varietăţii formelor şi modalităţilor sale de constituire, devine astfel un vast şantier al fenomenologiei – un prealabil necesar oricărei tentative de a viza adevărul.

Din sintagma „simple evidenţe" nu trebuie luate numai „evidenţele", care, oricât de ferme ar fi ele, din punctul de vedere al fenomenologiei rămân în esenţă chestionabile. Accentul cade, mai degrabă, pe cel de-al doilea termen. „Simplu" nu înseamnă aici nicidecum „ne-compus", „limită a analizei" deci, iar acest lucru devine şi mai clar dacă realizăm că fenomenologia nu procedează analitic, că reducţia fenomenologică nu este o simplă descopunere în părţile care alcătuiesc un întreg. „Simplu" înseamnă în acest context „firesc", „natural", „spontan", chiar „banal" sau „trivial"; termenul se referă aici mai degrabă la o anumită încredere faţă de ceea ce se prezintă aşa cum se prezintă. Iată, spre exemplu, o simplă „aparenţă" sau „apariţie" (nu este nimic peiorativ în aceşti termeni!), să zicem aceea de „maro", pe care într-o anumită situaţie suntem înclinaţi în mod spontan să o ataşăm sau să o includem într-o reprezentare mai complexă – aceea de „cal", să presupunem. Chiar dacă ulterior derularea procesului perceptiv ne va arăta că era vorba o iluzie, de o

halucinaţie sau de o amintire falsă, nimic nu mă îndreptăţeşte să nu iau ceea ce mi se oferă aşa cum mi se oferă; voi spune atunci că era vorba de iluzia, halucinaţia etc. unui cal maro – calitatea „maro" rămâne în continuare calitatea „maro" şi împreună cu alte „aspecte" (forme, culori, rugozităţi etc.) şi cu structurile relaţionale corespunzătoare formează *câmpul fenomenologic sensibil* pornind de la care orice constituire devine posibilă. Cu puterea minţii am putea încerca să gândim ceeea ce este „în spatele" sau „în amonte" de acesta. Nu este aici locul sa discut tehnicile care ar putea permite acest demers sau valabilitatea lui de principiu - mă întreb numai: la ce bun să părăsim terenul intuiţiei sensibile?

Fenomenologia constitutivă nu vizează adevărul, orice am înţelege noi prin acest termen; ea pregăteşte numai accesul la adevăr. A ne precipita înspre acesta înseamnă a simplifica, a bloca sau chiar a subverti mecanismele constituirii. Este ceea ce face Descartes cedând rapid în faţa modelului obiectivist, dar şi ceea ce fac până la urmă un Husserl sau un Heidegger, strivind abia născutul teritoriu al fenomenologiei constitutive sub greutatea „fenomenologiei raţiunii" sau pierzându-l pur şi simplu din vedere din cauza unei iluzii veritatiste.

A rămâne în acestă zonă inefabilă dintre născut şi nenăscut, acolo unde „obiectul" vibrează înainte de a deveni „lucru", a surprinde pe viu obiectul în iminenţa advenirii sale, aceasta presupune nu numai suspendarea tezei existenţei naturale a lumii, efectuarea unor reducţii eidetice etc., ci mai cu seamă efortul de a te menţine in această postură imposibil de susţinut care este aceea a unei *epoché* fenomenologice, de a o cultiva şi a o lărgi până când lumea capătă contururile unei „sfere onto-noematice", a unui edificiu al tuturor constituirilor posibile care tind, într-un fel sau altul, modul final al lui „a-fi", către fiinţă.

În esenţă, fenomenologia constitutivă se desolidarizează de programul fundaţional al fenomenologiei. *Corpus*-ul ei este alcătuit din ceea ce am putea numi „arhitecturi noematice": construcţii care se dezvoltă în mediul libertăţii spiritului atâta timp cât ele nu contrazic ideea de fondare (luată în sens fenomenologic). Fenomenologia constitutivă nu cercetează în mod unilateral „fundamentul" unei construcţii – dacă este să preluăm această metaforă – ci articulaţile ei, ceea ce face din ea o „punere-laolaltă" unitară a unor elemente eterogene. Problema de bază a fenomenologiei constitutive devine astfel aceea a omogenităţii şi a eterogenităţii, cu alte cuvinte, modalitatea în care eterogenitea componenetelor se poate resorbi într-un fundal omogen pentru a reemerge într-un edificiu total şi dat nouă în toată splendoarea lui de construcţie articulată, de edificiu al sensului.

I. „Aparenţă" şi „sens"

Fenomenologia constitutivă îşi propune descrierea amănuntită a modului în care noi percepem lucrurile care ne înconjoară, de orice fel ar fi acestea, inclusiv a acestui lucru care sunt „eu" sau „tu", care suntem „noi". Într-un anume fel, fenomenologia nu aduce nimic nou faţă de ce ştim deja, faţă de ce am putut constata fiecare dintre noi şi faţă de ce a reuşit să ne transmită tradiţia căreia îi aparţinem. Lucrurile nu pot fi, nu pot să apară altfel decât sunt – dacă ar face-o ar însemna că fenomenologia constitutivă nu şi-a atins ţelul, că ea nu a reuşit să constituie ceea ce este (de constituit). Lucrul este lucrul care îmi apare aşa cum îmi apare el „în faţa ochilor" şi nimic mai mult. De ce aş presupune că el este mai mult decât apare? De aş presupune o lume – încă o lume – „dincolo" de cea care se arată? De ce ar

exista asemenea lucruri precum „substanţe", „idei", „spirit" în spatele acestor lucruri care mă înconjoară şi în a căror deplină familiaritate eu mă mişc? De ce ar ascunde lucrurile o altă lume? Lucrurile nu fac decât să se arate, iar noi trebuie să le acordăm deplină încredere sau, dacă vrem să formulăm enunţul într-o manieră fenomenologic riguroasă: Fluxul conştiinţei imanente nu numai că *este*, ci el este în aşă fel că o apariţie în persoană a fluxului *nu are nevoie de un al doilea flux*, ci, ca fenomen, se constituie el însuşi[1].

Cu toate acestea, în modul curent al operării cu lucruri, în felul în care noi ne aflăm printre lucruri, lucrurile sunt deopotrivă structuri ale semnificării; lucrurile înseamnă ceva, au un „înţeles", poartă cu ele un „sens", iar acesta pare să fie de fiecare dată mai mult decât lucrul însuşi, de unde înţelegem că uneori el ar fi sau ar putea fi şi altceva. Iată că în chiar simpla descriere a lucrurilor, a lucrurilor şi a nimic altceva, o altă „lume", mai diversă, mai bogată, se inserează. „Aparenţă", pură apariţie a lucrurilor, degajată de orice presupoziţie, şi „sens" – acel înţeles cu care lucrul vine de fiecare dată când apare, înţeles care îl articulează şi îl susţine dinăuntru – iată cele două repere, cele două „daturi" ale unui exerciţiu al cărui rezultat final trebuie să fie lumea în întregul ei şi aşa cum este ea, cu zonele ei de „vizibil" şi de „invizibil", de lumină şi de întuneric, de comprehensivitate şi de nepătruns.

---

[1] Vezi Françoise Dastur, *Dire le temps. Esquisse d'une chrono-logie phénoménologique*, Encre Marine, 1994, p. 65. Fr. Dastur se referă aici la fluxul temporalităţii, dar, fiind vorba de forma fluxului, se înţelege că enunţul este generalizabil. Pentru o analiză precisă a fluxului temporalităţii trimitem la Fr. Dastur, *Le temps et l'autre chez Husserl et Heidegger*, în „Alter", nr. 1, 1993, p. 385-401.

Spuneam mai sus că fenomenologia nu aduce nimic nou şi acesta este pe deplin adevărat, căci ar fi cu totul lipsit de sens să scoatem din mânecă precum scamatorul alte aparenţe, alte sensuri decât cele care erau acolo de la bun început sau decât cele care apar în derularea firească a experienţei noastre. Economia auto-impusă a mijloacelor nu înseamnă penurie, pauperitate, ci posibilitatea înseşi a constatării „pe viu" a apariţiei a ceva nou, a acelui nou care nu vine pur şi simplu să se adauge unei lungi şi monotone serii, ci a aceluia care îmbogăţeşte, care resemnifică. De aceea, putem spune că sensul profund al analizelor constitutive este acela de a descoperi „*sensul autentic*" al experienţelor noaste, „ocultat de transcendenţa vieţii noastre practice (care înglobeză deopotrivă praxisul teoretic, aspectul pur tehnic al ştiinţei)"[2].

În limbajul curent „aparenţă" sau „apariţie" (Husserl spune „Erscheinung") au o conotaţie peiorativă. În limbajul fenomenologiei, însă, „Erscheinung" este „fenomenul" însuşi al fenomenologiei, materia sa primă, acel ceva „care apare" şi, deopotrivă, „faptul de a apare". Termenul trebuie dezbrăcat de toate sensurile sale co-laterale pentru a recâştiga puritatea sa originară (aceea pe care o avea, pare-se, termenul grec de *phainein*, de la care toţi aceşti termeni derivă), de dinainte de a fi devenit înşelătoare „iluzie" sau „ficţiune".

„Apariţia" este astfel locul privilegiat al ecloziunii lumii, „stofa" înseşi a lumii, acel nivel care nu suportă nici un „pseudo", nici un „a părea că este, dar de fapt nu este" şi pe care toţi aceştia îl presupun ca pe adevăratul lor fundament. „A *a*pare" trimite astfel la un tip aparte de intenţionalitate, la un stadiu subnormal de funcţionare a acesteia, de dinainte de orice luare de poziţie, de

---

[2] Jan Patočka, *L'homme et le monde. Introduction à la phénoménologie de Husserl*, în *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1988, p. 97.

dinainte adică de a putea spune că ceea ce apare este „adevărat" sau numai o iluzie, o înşelătorie; trimite, deci, la un particular mod de a fi în lume, acela în care distanţa între mine şi lume se reduce până la a se transmuta în comuniune, în co-apartenenţă.

La fel de prudenţi trebuie să fim în ce priveşte termenul „sens". Nu putem să evităm, desigur, înţelegerea sensului ca sens constituit într-un limbaj, ca sens lingvistic deci, dar nu trebuie să uităm că „sensul" despre care este vorba aici este deopotrivă „sens al lumii", că el aparţine deopotrivă lucrului şi aceasta nu în mod accidental. Problema sensului este o problemă fenomenologică fundamentală şi ea trebuie tratată fenomenologic, adică înăuntrul experienţei şi în perspectiva sesizării structurilor acesteia. Cercetarea fenomenologică a experienţei nu poate însă fi realizată înafara intervenţiei structurante a semnificaţiilor şi, în general, a tuturor obiectualităţilor care se constituie în ea şi care depind în mod esenţial de ea.

Aşa cum se va vedea spre sfârşitul acestei lucrări, „sens" înseamnă în fenomenologie „sens noematic", „sens obiectual", adică nu o simplă entitate abstractă, ci acela prin care apare lucrul ca lucru efectiv, dat, concret (fiind vorba aici de concretitudinea lucrului dat în percepţie, în reamintire, în anticipare, în imaginaţie sau în pura lui vizare signitivă).

II. Analitica intenţională (schiţă preliminară)

Cum nu ne-am propus în această lucrare să prezentăm problematica fenomenologică a constituirii în întregul ei, o schiţă a acesteia ar fi fără îndoială binevenită.

Să luăm un arbore dat în percepţie. Ceea ce percep eu, ceea ce mi se dă în percepţie, mi se dă efectiv, „cu adevărat", mi se dă adică lucrul însuşi şi nu vreun oarecare substitut al său, nu o

simplă „imagine" subiectivă a lui. Lucrul despre care vorbeşte fenomenologia este deci lucrul „în carne şi oase", lucrul aşa cum este el dat în intuiţia imediată – iată primul principiu al fenomenologiei - „principiu al tuturor principiilor"[3], scrie Husserl - şi care îi pemite să exclame „genug der verkehrten Theorien"[4]. Iată cum este el formulat de către fondatorul fenomenologiei: „…*orice intuiţie donatoare originară* este *o sursă de drept pentru cunoştere*; *ceea ce* ni *se oferă în «intuţie» în mod originar* (în realitatea sa corporală, ca să spunem aşa) *trebuie să fie primit pur şi simplu, ca ceea ce se dă*, dar *numai în limitele a ceea ce se dă acolo* – în acest fel nici o teorie imaginabilă nu ne poate induce în eroare"[5]. Cu alte cuvinte: intuiţie donatoare originară şi sursă ultimă şi singura îndreptăţită a cunoaşterii sunt unul şi acelaşi lucru. Intuiţie donatoare ca act şi ceea ce *se* dă nu sunt două lucruri diferite.

Dar nu este acesta singurul loc în care lucruri considerate îndeobşte diferite se arată din punctul de vedere al fenomenologiei ca unul şi acelaşi. Intuiţia donatoare, la rândul ei, este, ca să zicem aşa, „dublă": „intuiţia esenţelor este un act donator originar şi ca atare <ea este> un analogon al percepţiei sensibile…"[6]. Iată-ne înapoi la percepţia arborelui nostru încredinţaţi că ceea ce ni se oferă este arborele ca atare, refuzând deci orice „teorie", orice

---

[3] *Ideen* I, §24, p. 43-44. Pentru sigle rog cititorul să consulte bibliografia de la finele prezentei lucrări.

[4] *Ibidem*. „Gata cu teoriile intervertite", „de-a-ndoaselea" - am traduce noi – şi, în consecinţă, absurde. Husserl se referă aici, pe de o parte, la „empirism", care, distingând între ştiinţă în general şi ştiinţă empirică şi contestând, pe această bază, validitatea gândirii eidetice pure, conduce la „scepticism", pe de altă parte, la „idealism", care admite o gândire pură, „a priori", dar nu recunoaste totuşi existenţa unei intuiţii pure, în care esenţele sunt date în mod originar ca obiecte.

[5] *Ideen* I, p. 43-44.

[6] *Ideen* I, p. 43.

prejudecată care ne-ar îndemna să vedem în arbore mai mult sau mai puţin decât este el.

Dar ce înseamnă să percepi un obiect? Înseamnă că obiectul respectiv mi se dă numai în unilateralitatea feţelor sale, că mi se dă o faţă, apoi o altă faţă şi o altă faţă şi aşa mai departe? Evident că nu. Când percep un arbore îl percep pe de-a întregul, îl percep în totalitatea sa (toalitate sensibilă, desigur), chiar dacă în acest moment numai o parte a lui îmi este dată efectiv, în timp ce celelalte sunt numai anticipate, rememorate[7] etc. Arborele mi se dă deci împreună cu „sensul" său de „arbore" şi, mai precis, de acel sau acel arbore, de arbore determinat – cum spunem de obicei. Arborelui îi aparţin nu numai forma, culoarea, mirosul, rugozitatea, ci şi proprietăţile sale „expresive", trimiterile multiple care fac să avem de-a face cu o complexitate morfologică semnificantă astfel încât o aparenţă oarecare a arborelui trimite imediat la întregul arborelui şi la fiecare dintre celelalte părţi posibile ale lui. „Percepţie a unui lucru" înseamnă deci „această aprehensiune a sensului dat care se continuă *in indefinitum*, această anticipare a sensului care de fiecare dată se confirmă sau se dezminte, se continuă prin corecţii, luînd turnuri câteodată banale, câteodată neaşteptate"[8].

Ştiinţele moderne ale naturii, orientându-se hotărât către lucruri aşa cum se dau ele, nu ţin seama totuşi de constituirea fenomenologică a lor în sensul de „geneză signifiantă" (pentru a-l relua încă o data pe Patočka), rămânând la postularea metafizică a unei lumi „reale" şi a unei presupuse relaţii cauzale între aceasta şi „imaginea" subiectivă a ei. Dimpotrivă, constituirea fe-

---

[7] Mai corect ar fi să vorbim aici de retenţii şi protenţii. Lăsăm însă această temă pe seama unor analize mai detaliate. Ceea ce importă aici este punerea în lumină a momentelor inactuale şi mai puţin caracterizarea lor fenomenologică precisă.

[8] J. Patočka, *op. cit.*, p. 98.

nomenologică se derulează în pura imanenţă a fluxului *datum*-urilor fenomenologice, fără a rămâne însă la pura fenomenalitate, la simpla înşiruire de aparenţe. În condiţiile unei intrinsecalităţi riguroase, analiza fenomenologică (şi care se dezvăluie de la un moment dat ca analiză intenţională) scoate pe rând în relief transcendenţa, temporalitea, corporalitatea, *ego*-ul, alteritatea, dar nu ca instanţe metafizice, ci ca funcţiuni proprii câmpului fenomenologic, adică potrivit rolului pe care fiecare dintre acestea îl are în derularea procesului perceptiv considerat ca modalitate originară de a fi în lume. – Fenomenologia constitutivă este astfel o fenomenologie funcţională[9].

Punctul de plecare al fenomenologiei este întotdeauna „un concept *provizoriu* al fiindului"[10], după cum scria Eugen Fink, fostul asistent privat al lui Husserl. Aceasta este adevărat pentru fenomenologie în general, căci conceptul *autentic* al fiindului este cel care animează demersul prim (regresiv) al fenomenologiei, adică chestionarea lumii atitudinii naturale în vedrea depăşirii ei în atitudinea transcendental-fenomenologică. Punctul de plecare al fenomenologiei constitutive este, însă, altul, chiar dacă demersul ei se va lăsa în continuare condus de tipurile şi nivelurile constituirii aşa cum ni se prezintă ele în lumea constituită[11].

---

[9] Problemele funcţionale, adică acelea care se referă la *constituirea obiectualităţilor conştiinţei*, vizează modul în care activitatea noetică (actele de conştiinţă ca trăiri intenţionale) „animează" o anume materie senzorială, se combină în sisteme continui şi în sinteze unificatoare etc., instituând conştiinţa a ceva, anunţând o obiectualitate ca vis-à-vis al conştiinţei.Vezi îndeosebi *Ideen* I, § 86.

[10] Eugen Fink, *Le problème de la phénoménologie d'Edmund Husserl*, în E. Fink, *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974, p. 234.

[11] Aşa cum arătam mai sus, ar ar fi cu totul absurd ca rezultatul constituirii să fie altul decât cel care este – constituirea este un demers cu caracter de *universalitate*.

Lăsăm însă deoparte motivele filosofice ale demersului fenomenologic-regresiv[12] pentru ca ele să nu afecteze în vreun fel puritatea fenomenologică a demersului reconstructiv complementar. Punctul de plecare al fenomenologiei constituive este de căutat, după părerea noastră, mai degrabă în prelegerile despre „lucru şi spaţiu" din 1907 şi, parţial, în prelegerile despre „conştiinţa intimă a timpului" din 1905.

Să începem[13] cu analiza unei simple percepţii – percepţia teiului din faţă universităţii, spre exemplu - şi să suspendăm orice judecată cu privire la „obiectul" acestei percepţii. Nu mai vorbim atunci de teiul propriu-zis, cu atât mai mult cu cât nu ne comportăm nici ca botanişti, nici ca tâmplari şi nici măcar ca esteţi. Noi ne comportăm aici ca oameni simpli, aşa cum se comportă de altfel şi specialiştii mai înainte de a fi specialişti. Avem deci o trăire *actuală*, o percepţie a unui lucru care îmi este dat „în persoană", dar eu nu îl iau ca ceva *real*, ci ca ceva care pur şi simplu *apare*. Ce ne-a rămas este o trăire pură, o trăire în sens fenomenologic, şi care este diferită de trăirea psihologică (nu ne comportăm aici nici ca psihologi, ci mereu ca oameni simpli, „de pe stradă"); noi nu vorbim de o „imagine" sau un „concept" al trăirii, ci de chiar această trăire pe care noi o avem pur şi simplu. Aceata este ceea ce Husserl numeşte în limbajul filosofico-metafizic „dat fenomenologic

---

[12] Aceasta nu înseamnă ca ele nu există sau nu sunt operante. O foarte clară prezentare a lor se găseşte în E. Fink, *op. cit.*

[13] Textul de mai jos se adresează mai degrabă „nespecialiştilor". Altfel, el ar trebui încărcat de trimiteri bibliografice şi dublat de vaste discuţii cu privire la fiecare pas pe care am ales să îl facem. El se doreşte o introducere cu adevărat *fenomenologică* în fenomenologie, scurt-circuitând complicate justificări filosofice prealabile. În consecinţă, această introducere ar trebui să fie cea mai simplă şi cea mai clară – cel puţin pentru cei care nu posedă sau ajung să se desprindă de jargonul filosofic deja consacrat.

absolut”[14] –o expresie însă care nu trebuie să sperie pe nimeni, căci este vorba în fond de cel mai familiar lucru posibil: propria ta trăire. Iar asupra propriei tale trăiri nu te poţi înşela; nu este aici vorba nici măcar de a crede sau a nu crede ce ţi se dă ca propria ta trăire, căci a crede înseamnă de fapt „a tinde spre existenţă”, or pe noi nu ne mai interesează existenţa sau non-existenţa lucrului perceput (a teiului, în exemplul dat de noi).

Dar, lucrul care mi se dă în percepţie nu mi se dă dintr-o dată. Eu sesizez mai întâi o faţă a lui, apoi o alta şi o alta (să presupunem că îi dau ocol). De fiecare dată o singură faţă este actuală, celelalte fiind însă păstrate într-un fel. Când „compun” lucrul perceput în integralitatea lui – cum ar putea el să îmi fie dat altfel decât ca un tot unitar? – eu nu îmi reamintesc[15] faţa pe care *tocmai* am văzut-o; ceea ce tocmai a trecut rămâne – dacă am scrie „a rămas” ar fi aproape prea mult – ca *retenţie*, după cum faţa care îşi aşteaptă rândul – fără a fi cu adevărat o anticipare – se numeşte *protenţie*. Fără această temporalizare, nimic nu mi-ar putea fi dat în percepţie.

Timpul, în sensul specific expus foarte pe scurt mai sus, nu este însă suficient pentru ca un lucru să poată deveni „lucru dat în percepţie”. Teiul îmi apare ca fiind „acolo”, într-un anume „loc”, având deci o anume poziţie „în spaţiu”. Mai mult, el îmi apare ca fiind „spaţial”, ca având o anumită „grosime”, chiar dacă eu nu percep în mod nemijlocit partea sa „dinăuntru”. Chiar dacă mi-ar trece prin minte să îl secţionez pentru a vedea „cu ochii mei” ce este înăuntru, eu aş vedea mereu *o* „faţă”, o suprafaţă adică, aş vedea că este ceva de un fel sau altul, dar nu aş putea „vedea” *că* este „ceva”, nu aş putea vedea grosimea înseşi.

---

[14] Vezi totuşi Edmund Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, the Hague, Martinus Nijhoff, 1973, §8; trad. fr. *Chose et espace. Leçons de 1907*, Paris, P.U.F., 1989.

[15] fiindcă atunci când îmi reamintesc ceva, mi-l reamintesc în întregime, ceea ce ar însemna că am perceput lucrul înainte de a-l percepe!

O dimensiune spaţială este deci necesară pentru ca lucrul să fie pur şi simplu dat în percepţie. Ca şi în cazul dimensiunii temporale, aceasta nu vine de undeva dinafară – de unde ar putea să provină când nu avem la dispoziţie nimic mai mult decât această trăire sau această serie de trăiri? Acestea sunt deci „ingredinte" ale constituirii lucrului (să nu uităm: ca lucru dat în trăirea şi nimic mai mult, în trăirea „pură", altfel spus). Ele însele, în măsura în care se dau ca ceva obiectiv, au nevoie de o constituire pornind de la acelaşi minimum pe care maniera noastră de lucru ni l-a impus: ceea ce apare pur şi simplu.

Am spus că ne comportăm ca simpli oameni. Oamenii au un corp, dotat cu mâini, picioare, ochi, urechi ş.a.m.d. Nu am putea nimic percepe dacă nu am avea un asemenea echipament, fie el minimal. Mai mult decât atât, pentru a constitui un lucru dat în percepţie trebuie să distingem între diferite percepţii din multitudinea celor care ni se oferă de obicei. Trebuie să distingem între ce aparţine teiului şi ce aparţine clădirii din spatele lui sau unei păsări care stă în tei, dar care – în mod evident - nu este o parte a teiului. Trebuie să disting, de asemenea, între senzaţiile care îmi expun teiul (şi care deci îi „aparţin") şi senzaţiile care îmi aparţin *mie* în mod nemijlocit, care concură la realizarea percepţiei „tei", dar nu pot spune că îi aparţin şi lui. – Este vorba aici de senzaţiile de mişcare, începând cu mişcarea globilor oculari, a gâtului şi continuând cu mişcarea întregului meu corp. În acest fel, *corpul meu* se diferenţiază de toate celelalte „corpuri"[16], fie ele chiar însufleţite.

---

[16] Husserl spune „*Leib*" pentru corpul propriu (corpul organic, cum s-a tradus în franceză la un moment dat) şi „*Körper*" pentru corpul spaţial-transcendent. Am încercat în traducerea noastră a *Meditaţiilor cartesiene* să distingem între „trup" (ca echivalent pentru „Leib") şi „corp". Fondul lexical al limbii române ar permite utilizarea acestor două cuvinte, dar ele nu au sensuri atât de diferite ca în limba germană. În plus, termenul românesc „trup" nu trimite în mod direct la „viaţă", aşa cum termenul german trimite la

Iată că ceea ce părea o operaţie simplă – o simplă percepţie a unui lucru care nu pune nici o problemă - se dovedeşte un proces complex, care pune în mişcare structuri fenomenologice, precum cele ale corporalităţii în primul rând, mai apoi ale spaţialităţii şi temporalităţii, construite în mod sensibil pe baza primelor. Spaţiul, de exemplu, se constituie plecând de la spaţiul propriu, descris de mişcarea de rotire a capului sau a mâinii, după care el devine o reprezentare proiectivă – el va „aparţine" deci lucrurilor exterioare. În opoziţie cu exterioaritatea lucrurilor se constituie interioritatea noastră ca subiecţi şi ca oameni – ceea ce se numeşte îndeobşte „sufletul", eul -, iar mai departe „celălalt eu", dotat şi el cu un corp propriu, cu un suflet. Odată cu schimburile dintre aceste euri intra în joc structuri ale afectivităţii şi ale categorialităţii şi, cu acestea, limba comună; se constituie treptat „regiuni" aparte, cum ar fi, de exemplu, cele ale lumii obiectelor în sensul ştiinţelor naturii (lumea naturală în sens strict), lumea obiectelor matematice, lumea mitologiei greceşti etc., etc. Toate acestea nu sunt altceva, din punctul de vedere al fenomenologiei, decât modificări (modalizări) ale aceluiaşi dat originar care ni se prezintă în percepţie.

O fenomenologie a obiectelor îndoielnice, vagi etc., a obiectelor complexe este mai complicată, în sensul că ea este o complicare prin suprapuneri, adăugiri, reiterări etc. ale unor structuri elementare. Structurile fenomenologice fundamentale sunt aceleaşi; în trăirea perceptivă ele se arată în puritatea şi completitudinea lor. Suntem, în această privinţă, întru-totul de acord cu H. Rombach, care, în a sa *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*

„Leben". Termenul „propriu" din expresia „corp propriu" - pe care o preferăm, ca de altfel şi traducătorii francezi de dată recentă (şi ne gândim aici în primul rând la traducătoarea *Ideen* II, Éliane Escoubas) – ar trebui să trimită la această intimitate a corpului cu sine ca şi corp viu, ca şi corp pe care îl simţim dinăuntru. În limba franceză se mai foloseşte termenul „chair", însă acesta nu poate în acest caz fi luat drept ghid.

arăta că „*percepţia posedă o structură totală*" şi că „nu numai eul şi obiectul, dar şi corelaţia lor şi dimensiunea în care ele se situează sunt constituite înăuntrul fenomenului total"[17]. „Totul poate fi înţeles ca o modalitate a percepţiei"[18], adăuga Rombach.

Cu toate acestea, teoria husserliană necesită câteva amendări. Este vorba, mai întâi, de această „mecanică" a reiterărilor şi adăugărilor, a încastrărilor şi îmbucărilor unor unităţi noematice – o teorie pe care Husserl o lansează în forma ei deplină în *Ideen* I şi pe care o reia *tale quale* şi mai târziu[19], dar fără a o mai chestiona ca teorie. Ar putea fi interogată, mai apoi, chiar şi ideea că analiza trăirii perceptive ne furnizează o structură fenomenologică în forma ei deplină, completă. Odată pusă sub semnul îndoielii ideea reiterării, aceasta implică refuzul elementarităţii şi răsturnarea raportului simplu – complex în favoarea celui din urmă termen[20].

Acea suspendare a judecăţii despre care vorbeam mai sus a făcut posibilă „reducţia fenomenologică", care nu este altceva decât reducerea complexităţii constituite la „simplitatea" a ceea ce apare pur şi simplu în trăire („reducţie fenomenologică" = fenomenalizare), la „simplitatea" datului originar. Aceasta înseamnă *fondare fenomenologică*[21]. Dar cu concepte precum „originaritate" sau „fondare" am trecut deja dincolo de planul strict al analizelor fenomenologice şi am intrat în ceea ce face prin tradiţie obiectul filosofiei. Ne apare acum cu clariate faptul că una

---

[17] Freiburg/München, Alber Verlag, 1980, p.241 (- sublinierea ne aparţine).

[18] *Idem*, p. 266.

[19] În *ApS, FTL şi EU*.

[20] De aici ideea noastră – dar pe care nu o dezvoltăm în această lucrare – că analiza unor trăiri complexe, cum ar fi, de exemplu, trăirea estetică, ar putea fi o alternativă la fenomenologia husserliană a percepţiei. Această idee nu respinge fenomenologia husserliană în bloc, cu atât mai mult cu cât teza percepţiei ca donare originară ar putea rămâne neschimbată.

[21] Vezi *infra*, cap. V, subcapitolul V, punctu c) „Centralitate şi fondare corelaţională".

din presupoziţiile noastre de la început, anume aceea că în percepţie (şi nu altundeva) se găseşte datul originar, ramăsese nechestionată. În afară de însăşi succesul demersului fenomenologic-constitutiv, noi nu putem furniza o „dovadă" strict fenomenologică în acest sens. De aceea, Husserl a procedat la regândirea întregului material pe care filosofia ni l-a pus la dispoziţie pe parcursul a mai bine de două milenii de filosofare, într-un efort de auto-justificare a fenomenologiei ca „filosofie primă"[22].

În acest fel, marile teme ale fenomenologiei (corp propriu, *alter ego*, conştiinţă internă a timpului, lucru spaţial-transcendent, lume obiectivă etc.) emerg firesc, spontan din – sau, mai sugestiv: *în* – analiza fenomenologică a unei trăiri perceptive.

Cu toate acestea, noi nu putem rămâne la simplitatea iniţială a demersului de tip fenomenologic, căci, în varietatea ei, lumea se prezintă într-o multitudine de moduri ale experienţei şi de forme şi niveluri (trepte) ale constituirii. Ceea ce se dă conţine şi posibilitatea de a se da şi altfel, iar acest „fapt" aparţine prin esenţă modului nostru de a fi în lume.

Datului originar al percepţiei îi corespunde fenomenologic *conştiinţa originară* (a ceva), adică acel mod al conştiinţei în care obiectul se dă el însuşi, „în carne şi oase". Percepţia externă este, după cum spune Husserl, „o pretenţie <*Prätention*> permanentă de a efectua ceva care îi este, potrivit propriei sale esenţe, peste

[22] Vezi *Erste Philosophie (1923-1924)*, vol. I-II, den Haag, Martinus Nijhoff, 1959; trad. fr. *Philosophie première (1923-1924)*, vol. I-II, Paris, P.U.F., 1972, precum şi E. Fink, Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, p. 157-223, trad. fr. *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974, p. 177-242. În acest fel trebuie înţeleasă şi ideea de „început absolut" din *Meditaţiile cartesiene*, ceea ce ar explica de ce acestea par mai apropiate de filosofie decât de fenomenologie.

putinţă”[23]. Aceasta înseamnă că în percepţia externă ne aflăm în faţa unei nepotriviri, a unei denivelări („contradicţie”[24] – aşa cum scrie Husserl – ni se pare un termen prea tare). Trei exemplificări sunt la îndemână: (1) sensul obiectiv <*der objektive Sinn*> se prezintă ca o unitate, însă într-o multiplicitate de apariţii <*Erscheinungen*> posibile (cu alte cuvinte: teiul ramâne, ca sens obiectiv, identic chiar dacă eu îl privesc de aproape sau de la distanţă, chiar dacă el este verde sau acoperit de zăpadă ş.a.m.d.); (2) analizat mai îndeaproape, sensul obiectiv, ca sens identic, apare ca o sinteză continuă, ca o unitate rezultată prin suprapunerea mai multor sensuri parţiale (diferiţii tei pe care i-am perceput concură astfel la constituirea sensului „acest tei, din faţa universităţii”; (3) în ciuda caracterului limitat al apariţiilor efective, subzistă conştiinţa unor posibilităţi noi de apariţii; apare, cu alte cuvinte, un sens care transcende derulările perceptive factuale[25]. Aşa se întâmplă că percepţia exterioară nu epuizează perceputul, iar obiectul percepţiei nu poate fi niciodată dat în totalitatea caracterelor sale intuitive sensibile[26].

Husserl vorbeşte în continuare de o sciziune fundamentală <*fundamentale Scheidung*> între ceea ce este perceput în sens propriu (aspectul care mi se dă acum şi aici, în mod efectiv) şi ceea este neperceput (aspectul care nu mi se dă acum, dar care participă în mod esenţial la „lucrul complet <*Vollding*>”[27]). Percepţia este, la modul general, conştiinţa originară a lucrului –

---

[23] Ed. Husserl, Husserliana, Band XI, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- uns Forschungsmanuskripten, 1818-1926*, den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, p. 3.

[24] *Ibidem*.

[25] *Ibidem*.

[26] *Ibidem*.

[27] *ApS*, p. 4.

şi aceasta este una din tezele la care Husserl nici măcar nu s-a gândit să renunţe vreodată - , dar, înăuntrul ei, este de distins între posesia <*Bewußthaben*> efectivă a unor componente şi posesia lor în mod co-lateral <*Mitbewußthaben*>, adică în modul inactualităţii. Dacă stăm să ne gândim bine, o bună parte din ceea ce percepem este „dat" în modul inactualităţii, iar raportul dintre aceste două laturi nu este de simplă co-prezenţă, ci faţa dată în modul lui „acum" se prezintă cu marca (simplă) „faţă" (a lucrului), astfel încât ea nu este luată drept lucrul perceput, care nu poate fi decât o totalitate. În percepţie noi suntem în posesia a ceva care transcende <*hinausreicht*> această percepţie, iar aceasta nu în mod accidental. Propriul percepţiei este de a fi în posesia unei transcendenţe care se prezintă ca o „trimitere-înafară" <*Hinausweisen*> neintuitivă[28].

Sunt aici deja multe direcţii în care analiza poate să se îndrepte conform unei mişcări proprii însuşi procesului perceptiv; am putea „vorbi noetic" <*noetisch gesprochen*>, adică făcând referire la act, sau „noematic" <*noematisch*>, îndreptându-ne atenţia spre corelatul actului, dar şi înspre modul percepţiei şi moduri neperceptive (imaginaţia, intenţionalitatea signitivă etc.), între momentele expozitive şi cele auto-poziţionale. Noi ne oprim deocamdată aici[29], lăsând aceste complicate teme pentru cercetări ulterioare[30].

---

[28] *ApS*, p. 5-6.

[29] Revenim de aici încolo la un registru mai „tehnic", dar nu abandonam speranţa că cititorul ne va însoţi mai departe în peregrinarea noastra fenomenologică.

[30] O investigaţi a ceea ce pare a fi chiar „centrul" percepţiei, anume aspectul care este dat actual, efectiv în actul de a percepe propunem în capitolul V al lucrăriide faţă sub titlul „Cercetare asupra centralităţii nucleului noematic".

Capitolul I

Lumea

Conceptul de lume ca „ansamblu" (inactual) al tuturor conversiilor posibile aşază cadrul ontologic al fenomenologiei constitutive. Ar fi putut fi deopotrivă un capitol concluziv dacă intenţia noastră ar fi una propriu-zis ontologică. Dar intenţia noastră este aceea de a scoate la lumină structurile constitutive primordiale şi de aceea nu vom arata în cele ce urmează decât cum este posibil ca lumea să fie în genere constituită, cum este posibil să pătrundem *înlăuntrul* lucrurilor. Punem astfel problema suspendării tezei existenţei naturale a lumii, iar aceasta nu este o simpla chestiune de metodă, ci una referitoare la posibilitatea şi la pluralitatea modurilor de a fi în lume. Discuţia privitoare la conceptul de „Umwelt" va fi ocazia pentru a reafirma necesitatea unei forme generale a lumii.

Ce este „lumea"? Este ea un simplu rezultat, privit sub aspectul său obiectiv, al unei efectuări subiective – aşa cum interpretări curente ale fenomenologiei husserliene lasă să se înţeleagă - sau, dimpotrivă, un „dar sublim" (Patočka[1]) în care înseşi posibilitatea

[1] J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, La Haye, Martinus Nijhoff, col. „Phaenomenologica", vol. 68, 1976, p. 174.

de a fi om îşi găseşte locul? Este lumea un simplu conglomerat de lucruri, fie ele şi ordonate, sau „un orizont de lumină în care lucrurile se arată ca fenomene”[2]?. Chiar ramânând înăuntrul fenomenologiei, conceptul de „lume” ne pune în faţa unor divergenţe aparent ireconciliabile – dincolo de orice conceptualizare, pare că avem de-a face aici cu o luare de poziţie. Dar, cum ar putea lumea să fie gândită înafara unor luări de poziţie?

Lumea este, potrivit celei mai curente definiţii, ansamblul tuturor lucrurilor existente – aceasta pare de la sine înţeles şi totuşi este de neînţeles, căci este de neconceput ca toate lucrurile să îmi fie date în mod actual. Iar dacă ar fi totuşi aşa, unde aş fi eu, cel care le gândeste pe toate? Definiţia ar trebui de aceea corectată: nu este vorba atât despre lucruri existente, cât mai degrabă despre moduri de a fi ale lucrurilor (percepute, rememorate, imaginate, anticipate, dorite şi aşa mai departe). Ne apropiem astfel de conceptul fenomenologic de lume în mod natural, firesc, adică fără ca acesta să fie rezultatul vreunui procedeu special pus în joc de vreo complicată ştiinţă şi al cărui sens scapă inevitabil celor neiniţiaţi. În ciuda falsei aparenţe pe care tehnicile fenomenologice o creează – aceea că suspendarea tezei naturale a lumii ar duce la excluderea unui concept primitiv de lume – *ideea totalităţii rămâne un dat primar pe care o analiză fenomenologică nu îşi poate nicidecum propune să îl anuleze* – şi, aşa cum vom vedea mai jos, nici nu o poate face.

---

[2] Michel Henry, *C’est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 23-24. Autorul adaugă: „Fenomenele lumii sunt lucrurile ca <lucruri> care se arată în lume, aceasta (- lumea) fiind propriul lor «a se arăta», propria lor apariţie, manifestare, revelare” (p. 24).

I. Lumea ca „formă" generală a multiplicităţilor comparative

Ideea de totalitate este prezentă încă de la început în orice analiză a obiectualităţii perceptive şi este o scăpare nu lipsită de consecinţe negative faptul că Husserl nu o menţionează – mai exact: nu menţionează nivelul constitutiv căruia ea îi aparţine – atunci când stabileşte structura fiinţei fenomenologice. „*Fluxul fiinţei fenomenologice are un strat material-senzorial şi unul noetic*"[3] – scrie Husserl şi adaugă în continuare: „Consideraţiile şi analizele fenomenologice care merg înspre nivelul material-senzorial <das Stoffliche> pot fi numite *hyletic-fenomenologice*, iar, pe de altă parte, cele care merg înspre momentele noetice pot fi numite *noetic-fenomenologice.* De departe cele mai importante şi mai fructuoase analize se află în sectorul celor noetice"[4]. Pare că se conturează astfel două fenomenologii posibile, mai bine zis două posibile direcţii de elucidare a obiectualităţii perceptive: o fenomenologie hyletică şi o fenomenologie noetică. Dar produsul acestor analize nu poate fi ceva înafara fluxului universal al fiinţei (fenomenologice), astfel că, pe lângă cele două straturi mai sus menţionate, un al treilea ar trebui adăugat – acela al obiectualităţilor aşa cum emerg ele din fluxul trăirilor conştiinţei operante şi în măsura în care i se reintegrează, iar celor două ramuri ale fenomenologiei ar trebui să îi adaugam o treia, anume aceea a unei *fenomenologii noematice*. Husserl însuşi enunţă această idee atunci când scrie că „orice element transcendent, în măsura în care el vine să se dea constiinţei, este un obiect al cercetărilor

---

[3] „*Der Strom des phänomenologisches Seins hat eine stoffliche und eine noetische Schicht*" (*Ideen* I, §85, p. 175; sublinierea lui Husserl).

[4] *Ibidem*.

fenomenologice, dar nu numai din perspectiva *conştiinţei pe care o avem despre el*, de exemplu din punctul de vedere al diferitelor moduri de conştiinţă în care el se dă <*zur Gegebenheit kommt*> ca unul şi acelaşi obiect al cercetării fenomenologice, ci şi (deşi dintr-un punct de vedere diferit, dar esenţialmente întrepătruns cu primul) ca dat şi ca implicat <*Hingenommene*> în date"[5]. El realizează că, odată ce am pornit de la premisa metodologică a suspendării valabilităţii oricărei forme de transcendenţă, este dificil şi chiar derutant să recunoaştem incluziunea domeniul pus între paranteze în domeniul propriu al fenomenologiei. Husserl se vede cumva obligat să recunoască faptul că „lumea întragă… intră în fenomenologie, dar cu modificarea produsă de punerea între paranteze – totul ca şi corelat al conştiinţei absolute"[6].

În paragraful pe care îl discutăm - § 76, cel care deschide capitolul extrem de important consacrat structurilor generale ale conştiinţei pure – consideraţiile referitoare la lume în ansamblu sunt totuşi co-laterale, fiind ocazionate de discuţia cu privire la statutul fenomenologic al trăirilor real-mundane (psihologice). Dificultatea majoră vine din aceea că, odată ce am acceptat atitudinea fenomenologică şi am acceptat drepturile metodologice ale unei descrieri pure, „noi nu ştim încă care sunt marile teme ale acesteia, mai exact care direcţii fundamentale sunt prescrise descrierii prin tipul eidetic cel mai general al trăirilor"[7]. Acesta

---

[5] *Ideen* I, p. 142. Este vorba aici, fără îndoială, de datele fenomenologice, iar „implicat" vrea să spună mai degrabă „preluat", „primit". Oricum, aceşti termeni sugerează exterioritatea obiectului în raport cu fluxul fenomenologic, de unde o anume dificultate în a-l reintegra acestuia. De asemenea, termenul „întrepătruns" <*verflochten*> sugerează prioritatea primei piste de cercetare – aceea a obiectului ca obiect al conştiinţei. În fond, Husserl nu a renunţat niciodată la teza priorităţii fenomenologiei noetice.

[6] *Ideen* I, p. 143.

[7] *Ibidem*.

este motivul pentru care conceptul *general* de lume nu este elucidat ca un prealabil al oricărei constituiri posibile şi în general al oricărei analize fenomenologice, iar, când este vorba de o metodă – o metodă care, să nu uităm, nu poate fi importată din afara domeniul cercetat – , Husserl împrumută *forma* metodei constituite în logica formală (aceasta urmând a fi dublată de o normativitate dedusă din cunoaşterea structurilor generale ale domeniul în cauză). Înțelegem astfel motivele pentru care Husserl nu ia în considerare *forma* lumii, dar aceasta nu înseamnă şi că aceste motive ar fi suficiente pentru a pune conceptul general al lumii într-o poziţie secundară.

Într-un anume sens am putea spune că viziunea lui Husserl privitoare la conceptul general al lumii este mult în spatele celei kantiene. Ne referim aici la aşa-numita *Disertaţie din 1770* şi chiar la prima secţiune „*Despre noţiunea generală de lume*". Discuţia poate fi cu uşurinţă reluată în cadrele fenomenologiei, căci punctul de plecare este comun, anume: nu numai posibilitatea conceperii noţiunii generale de lume prin compunerea părţilor într-un tot, ci mai ales prin producerea ei prin cunoaşterea sensibilă, adică de a o reprezenta concret printr-o intuiţie distinctă[8]. Kant tratează cu multă precizie dificultăţile unei abordări logice a ideei de *totalitate* a părţilor: nici conceptul de *simplu*, cerut de analiză, nici conceptul de *tot*, cerut de sinteză, nu pot fi realizate într-un timp fixat şi asignabil, cu alte cuvinte, nu sunt realizabile intuitiv. Iată argumente care sunt decisive pentru respingerea unei perspective logic-abstracte, altfel spus, noetice.

Este interesant de notat că, în definirea fluxului fiinţei fenomenologice[9], Husserl vorbeste, ca şi Kant în definiţia sa a

---

[8] *Disertaţia din 1770*, §1. Utilizăm ediţia bilingvă (latină-franceză) realizată de Paul Mouy, Vrin, Paris, 1985 (ediţia a treia).

[9] Vezi *supra*, p. 23.

lumii[10], de „materie" şi „formă", dar nu şi de ceea ce Kant numeşte „ansamblul" <*universitas*>, „care este totalitatea *absolută* a «părţilor»", căci „orice compus este constituit dintr-o totalitate comparativă a părţilor care îi aparţin". Problematic este faptul că definiţia presupune ca părţile să fie puse în conjuncţie <*coniunctim posita*>, ceea ce conduce la imposibilitatea conceperii *totalităţii* absolute. Este, fără îndoială, dificil de conceput în ce fel „seria, care nu poate fi niciodată încheiată, a stărilor universului succedându-se *etern* poate fi adusă la *un tot*"[11]. Cunoaştem prea bine soluţia kantiană a evitării conceptului *intelectual* de tot şi a punerii coordonării interne a multiplicităţii în seama *intuiţiei sensibile*, soluţie[12] care este acceptată în fond şi de Husserl. Cu toate acestea, limitându-se voit la imanenţa trăirilor, Husserl îşi refuză orice acces la forma generală „lume" nedându-şi seama că aceasta este forma înseşi a transcendenţei şi că, lăsată neexaminată, ea se va răzbuna provocând o distorsiune în înseşi structura conceptului formal de *serie*[13], care este forma elementară a conceptului general-formal de lume.

---

[10] *Disertaţia din 1770*, §2.

[11] *Ibidem*.

[12] Din păcate, nu este aici locul pentru o tratare detaliată a concepţiei kantiene despre conceptul de „lume". Ideea unei totalităţi absolute a condiţiilor nu poate aparţine lumii sensibile, căci ea implică un concept al unei mărimi înţeleasă ca *infinitate dată*. Cum centrul de greutate al discuţiei ar urma să se plaseze în jurul temei infinităţii, trimitem deocamdată la Ilie Pârvu, *Infinitul şi infinitatea lumii*, Bucureşti, Editura politică, 1985, îndeosebi p. 85-95. Nu lipsită de interes ar fi şi o discuţie cu privire la concepţia leibniziană a „lumilor posibile" şi a compozibilităţii, precum şi a dezvoltărilor semiotice consecutive (vezi pentru aceasta Al. Boboc, *Semantik und Ontologie. Interpretatione und „Möglich Welten"*, în D.N. Basta, S. Žunjić, M. Kozomara, *Kriza i perspektive Filozofije*, Beograd, Tersit, 1995, p. 107 – 120).

[13] Încă o semnificativă apropiere între Kant şi Husserl: ambii ambii tratează obiectualitatea constituită din perspectiva serialităţii. Pentru o discuţie

De altfel, programul pe care Husserl şi-l propune (cercetarea multiplicităţilor conştiinţei prescrise în mod esenţial de trăirile însele, elucidarea felului în care un „acelaşi" (Selbiges) şi unităţi „obiective", adică transcendente câmpului imanent al trăirilor, sunt „conştiente", „vizate", determinarea modului în care o unitate obiectuală se „legitimeză" sau nu, pe scurt, analiza tuturor modalităţilor fundamentale ale unei conştiinţe posibile, cercetarea tuturor posibilităţilor proprii, dar şi a tuturor imposibilităţilor fiinţei), întreg acest program stă sub semnul problematicii constituirii şi ar fi o naivitate dacă nu o prejudecată să ne închipuim că toate aceste „unităţi obiectuale" împreună cu sistemele complicate pe care le compun ar fi punct cu punct, moment cu moment, dependente de nivelul noetic. Un flux hyletico-noetic „purificat" de momentele obiectuale este, din punctul de vedere funcţional, o pură imposibilitate, una din acele „abstracţii" pernicioase, care „uită" să se ni prezinte cu titlul de „abstracţie" şi care tinde astfel să capete o „realitate" mai puternică decât cea a realităţilor pe care ar trebui să le constituie – avem de-a face aici în mod clar cu o realitate metafizică.

Ideea că Husserl ar trebui ia lumea ca adevărat *principium* al analizelor fenomenologice nu ar trebui să surprindă atât de mult. Este suficient să ne gândim la rolul pe care îl are în economia globală a *Ideen* I o secţiune numită de Husserl „meditaţia fenomenologică fundamentală" şi a cărei temă centrală este în mod clar aceea a lumii[14], şi acesta în ciuda faptului că două din

---

critică a acestei teme, trimitem la cap. VII al tezei noastre de doctorat intitulată *Sens noématique et modifications intentionnelles dans les* Ideen *I de Husserl*, Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca si Université Paris XII Val-de-Marne, 1998.

[14] Cum subliniază Karl Schuhmann atunci când propune „problema lumii în filosofia lui Edmund Husserl" ca subtitlu al exegezei sale asupra celei de-a

cele patru capitole tratează chestiunea reducţiei fenomenologice (odată în raport cu lumea naturală, apoi ca sistem autonom de tehnici fenomenologice), în timp ce celelalte două sunt consacrate descrierii conştiinţei.

Trebuie să admitem deci că ideea de lume nu îşi găseşte la Husserl o tratare pe măsura rolului structural pe care îl joacă. Aceasta nu înseamnă că ar lipsi analize referitoare la acest concept, fie ca „lume naturală" sau „lume dată în atitudinea naturală"[15], fie ca şi „corelat al conştiinţei"[16]. Nu lipseşte nici ideea fundamentală a lumii ca şi corelat al conştiinţei absolute, dar, aşa cum am văzut, ea este marcată de o perspectivă predominant noetică[17]. Ceea ce încearcă Husserl să evite este conceptul de lume presupus de ştiintele pozitive şi obiective, care nu fac altceva decât să reconfirme convingerea simţului comun că există o lume prealabilă care nu îşi pierde valabilitatea nici o clipă, o lume deja dată în momentul în cere activitatea teoretică intervine. Descrierea acestei lumi este ţelul ultim al oricărei cercetări ştiinţifice şi şi fenomenologia i se alătură dacă prin lume înţelegem nu numai „lumea fizică", aşa cum o vedem noi în urma

---

doua secţiuni a *Ideen* I. Vezi K. Schuhmann, *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*, den Haag, Martinus Nijhof, 1971. Luând această secţiune ca pe o serie de „consideraţii fenomenologice fundamentale", aşa cum o face Paul Ricoeur în ediţia franceză a *Ideen* I, veritabila sa ţintă este diminuată, căci este vorba de fapt de o meditaţie efectuată, sau cel puţin, vrând să fie efectuată „la persoana I".

[15] Vezi îndeosebi *Ideen* I, p. 48 şi urm..

[16] Îndeosebi *Ideen* I, p. 88-96.

[17] Tema lumii nu îşi găseşte o tratare corespunzătoare nici ulterior. În conceptul de „Lebenswelt", de exemplu, componenta dominantă este aceea de „viaţă" şi nu forma acesteaia ca „lume". Ideea de „Umwelt" apare destul de frecvent începând cu *Ideen* şi sfârşind cu *Krisis*; ea nu depăşeşte însă ca structură formală ideea simplă a unui *compositum*.

unor lungi serii de idealizări şi abstractizări, ci şi ca „lume naturală" originară, ca lume concretă a vieţii comună unui grup uman într-o perioadă determinată şi servindu-i de adevărat mediu al cunoaşterii, inclusiv a celei ştiinţifice. Aşa cum se vede mai clar în *Krisis* şi în textele din jurul acestei lucrări – problemele acestea sunt însă deja anticipate de *Ideen* II – lumea pre-obiectivă „a vieţii" este cadrul în care se constituie toate obiectualităţile, inclusiv cele „pure". Cu toate acestea, Husserl nu examimează lumea „ca şi cadru"[18].

II. Conversii ale privirii şi răsturnări ale raportului „conştiinţă"– „lume". Problema apariţiei (manifestării) lumii

Ca fiinţe umane, noi suntem în lume, iar „a fi în lume" înseamnă a fi absorbit de acea lume, a se pierde în meandrele ei, a se lăsa purtat de mişcarea ei şi pătruns de evenimentele care apar acolo. Există însă momente şi situaţii când atenţia noastră este distrasă de la obiectul pe care ea se aşează în mod curent, fără însă a se lăsa prinsă cu totul în contemplarea acestui „obiect" care suntem. Există deci momente şi situaţii în care privirea noastră hălăduie liberă, parcă „dematerializată", lipsită de aderenţa mundană cu care era obişnuită, îmbrăţişînd lumea în ansamblul

[18] J. Patočka, *op. cit.*, p. 136, care adaugă: „Aceasta lume pre-obiectivă are totuşi o structură care îi este proprie tocmai ca şi lume care încadrează. Ea posedă propria sa «horizontalitate» tipică, o «situativitate» esenţială care face din această lume, în fond, lumea în care acţionăm, <lumea> cu care avem de-a face, în care luăm decizii, muncim etc. Aceasta este o problematică pe care Husserl nu face decât să o schiţeze şi pe care numeroasele sale analize, departe de a o epuiza, nu îi sesizează întotdeauna axul său central" (p. 136-137).

ei. Putem numi aceste situaţii „reducţie" sau „*epoché* fenomenologică", fără ca prin acesta să înțelegem că ar fi vorba în esență de o stare excepţională a spiritului; asemenea situaţii sunt în fond destul de numeroase dacă ne gândim la toate acele momente de îndoială profundă, de uimire, de bucurie sau de tristețe nemăsurată, când orice sens pare să se fi şters, când lucrurile cele mai obişnuite ne apar în ipostaze la care nu ne gândisem niciodată până atunci. „Suspendarea" sau „anihilarea" lumii trebuie luate nu în sens ontic, al vreunei operaţii asupra lumii sau a unora din părțile sale reale sau al vreunei miraculoase manipulări; ce trebuie văzut în acest eveniment – care este în primul rând al lumii înseşi – este momentul de „cutremurare", de „zguduire", care face ca ceea ce era mai înainte stabil şi încleştat în ordine imuabilă şi de nepătruns să devină după aceea o ordine născândă a lucrurilor, o lume care îşi dezvăluie posibilii săi, o lume dată împreună cu originea sa şi cu forma sa ultimă, deplină.

Dar, înainte de a însemna donare a lucrurilor în ansamblul lor, *epoché* le pune pe acestea într-un fel de retragere care lasă să iasă în prim-plan *modul* lor *de donare*. Înainte de a se constitui, lucrurile – şi cu ele lumea ca ansamblu – apar, se manifestă, se dau unui „subiect" devenind „lucruri-pentru (un subiect)". Forma lor de „lucruri-pentru…" trimite desigur la un subiect, de unde o primă tentaţie a fenomenologului: aceea de a „supune" lucrurile puterii acestui subiect (devenit astfel subiect transcendental). Avem aici de-a face cu o „logică a supunerii"[19] care prevalează în scrierile lui Husserl, cu deosebire în cele din perioada mediană a creaţiei sale.

[19] Rudolf Bernet, *Le monde et le sujet*, în „Philosophie", no 21, Paris, Minuit, 1989, p. 59.

Evocând această posibilitate radicală a „nimicirii" (a „anihilării"[20]) lumii, pe de o parte, eul pune lumea în forma exteriorității, a unui vis-à-vis şi instituie în acest fel forma elementară a oricărui raport cu lumea – instituie lumea înseşi, am putea spune - , pe de altă parte, sugerează o transparenţă perfectă a lumii, ceea ce îndeamnă la a gândi eul ca pe o sursă absolută a constituirii şi a manifestării. Urmând calea bătătorită a transcendentalului (în sensul de trecere de la condiţionat la incondiţionat[21]) ajungem cu uşutinţă să facem ca lumea să depindă în mod absolut de facultatea de „a vedea" a unui subiect absolut care ar supravieţui anihilării lumii. O privire mai atentă asupra acestor derulări, mai ales în condiţiile în care analizei fenomenologice îi recunoaştem întâietatea în raport cu orice concluzie filosofică ce ar putea deriva din ea, ne arată însă o cu totul altă stare de lucruri. Cum scrie R. Bernet, „viaţa subiectului constituant nu ajunge pentru a asigura existenţa lumii în mod absolut. Lumea este la bunul plac al armoniei dintre trăirile subiectului, şi acestă armonie rămâne la bunul plac al unei rupturi întotdeauna posibile"[22].

---

[20] *Ideen* I, §49. Trebuie să acordăm însă o atenţie particulară termenului german de „Vernichtung". Sensul său are două componente, chiar dacă foarte apropiate: „1. nimicire, distrugere, exterminare; anihilare. 2. anulare" (*Dicţionar german-român*, Editura ştiinţifică, f. a.). Numai cel de-al doilea poate fi solidar cu operaţia de „punere între paranteze".

[21] Din nefericire, dintre multiplele snsuri ale transcendentalului pe care Kant le-a forjat pentru întreaga filosofie de după el, acesta este cel mai apropiat de calea dogmatică de la care el înţelegea să se abată.

[22] R. Bernet adaugă în continuare: „Avem impresia că asistam la un înnebunitor tur de magie, în care porumbelul ieşit din pălăria prestidigitatorului s-ar transforma el însuşi în prestidigitator şi ar face să dispară pălăria şi pe nefericitul ei proprietar. Porumbelul este, dacă mă pot exprima aşa, subiectul, care, după ce s-a extras cu mare greutate din lume…, asistă neputincios la prăbuşirea acestei lumi…" (R. Bernet, *op. cit.*, p. 60).

Suntem întru-totul de acord cu R. Bernet în a spune că „«anihilarea lumii» are ceva paradoxal, întrucât ea sfârşeşte prin a nivela diferenţa dintre subiect şi lume – diferenţă pe care ea îşi propunea de fapt să o scoată în evidenţă: existenţa lumii este tratată ca şi cum ar fi vorba de realitatea unui lucru singular, care se dă, se confirmă sau, dimpotrivă, «explodează» în derularea unei experienţe particulare şi limitate. Pe de altă parte, subiectul se manifestă sub forma deficientă şi indeterminată a unui «reziduu» imanent al anihilării lumii transcenente, ca şi o mică «parcelă a lumii» («*Endchen der Welt*»)"[23]. Cu toate acestea, nu împărtăşim şi ideea că o altă perspectivă – corelaţională – a trebuit să aştepte perioada anilor '30 pentru a se contura cu precizie.

Pentru a înţelege bine sensul meditaţiei fenomenologice fundamentale (şi cu aceasta al întregul demers din *Ideen*), trebuie să ne concentrăm atenţia asupra unei întregi serii de conversii[24] şi răsturnări. Posibilitatea înseşi a unei conversii (a privirii – pentru a respecta maniera husserliană de a vorbi) este posibilitatea primă a fenomenologiei înseşi, începutul său şi poate chiar ultimul său rezultat. Chiar expunerile lui Husserl, fidele mişcării gândirii iau această formă.

Punctul de plecare în textul pe care noi l-am supus deja discuţiei este, cum am văzut deja, atitudinea naturală şi „suspendarea" sa. În această atitudine eu sunt conştient de o lume. Această lume este acolo pentru mine şi eu, eu sunt o parte a acestei lumi.

---

[23] *Op. cit.*, p. 61.

[24] Conversia (şi modalitatea ei radicală: răsturnarea) este întotdeauna conversie a unui *positum*, conversie a ceva, chiar daca acest ceva este numai o pro*punere* pentru un ceva, aşa cum stau lucrurile în imaginaţie sau reamintire, de exemplu. De aceea, lumea ca ansamblu al conversiilor posibile nu trebuie gândită nicidecum înafara ideei de lume ca poziţie, ca teză, ca propunere a ceva.

Derivă de aici că relaţia mea cu lumea nu poate fi relaţia a ceva cu altceva, a existentului „eu" cu un alt existent sau cu întregul existenţilor dimprejurul meu şi în acest cadru (acela al atitudinii naturale, deci) Husserl ne furnizează o primă descriere a conştiinţei. „Regiunea" conştiinţă este astfel separată şi opusă „regiunii" lume, de care ea depinde ca şi conştiinţă mundană. Dar această dependenţă este imediat răsturnată în favoarea dependenţei lumii în raport cu conştiinţa (absolută), dependenţă pe care ajungem astfel să o câştigăm după ce am efectuat o primă răsturnare, pe care am putea-o numi ontologică.

Drumul care ne conduce de la „psihologia intenţională" la adevăratul obiect al fenomenologiei – *fenomenul „lume"* – este fără îndoială lung şi marcat de posibile neînţelegeri şi derapaje, dintre care subiectivismul pare în acest moment cel mai redutabil. Dar putem noi cu adevărat să nu luăm în considerare acest prealabil care este o „psihologie intenţională"? Este sigur că libertatea de care orice expunere se bucură ne-ar permite să începem elucidarea noastră cercetând fără nici un ocoliş lumea redusă, aşa cum Husserl a făcut-o în *Meditaţiile cartesiene*, tot aşa cum, odată dându-ne seama de pluralitatea căilor către fenomenologia pură, am putea în mod liber urma un alt drum – acesta este cazul *Krisis*-ului. Dar această răsturnare ontologică rămâne totuşi inconfundabilă, căci numai după efectuarea sa accedem la ideea unei *incluziuni ireale a lumii în conştiinţă* şi pregătim în sfârşit terenul pentru o comprehensiune autentică – anume corelaţională – a lumii.

Dacă această răsturnare ne apare ca fiind prima, nu este mai puţin adevărat că ea nu este ultima. Ceea ce face ca lumea să fie lume, nu este stabilitatea sau „subzistenţa" <*Vorhanden*> sa - acest „a fi acolo odată pentru totdeauna", ci balansarea, oscilarea continuă, infinita sa capacitate de a trece din „acolo" în „mine" şi

din „mine" spre „dincolo", caracterul său mereu mişcător, creşterea şi descreşterea, trezirea bruscă a ei şi intrarea ei într-o uitare fără sfârşit. Astfel, orice răsturnare rămâne posibilă şi aceasta nu de o manieră contingentă şi vidă. Lumea, dacă o lăsăm în voia sa – lumea „redusă" deci – conţine în ea înseşi toate aceste conversii posibile[25]. *Lumea* în sens fenomenologic ultim, adică pură formă a exterioritătii, în lipsa căreia nici un obiect nu ar putea fi *dat* şi în genere nici o obiectualitate nu ar fi posibilă[26], *este ansamblul tuturor conversiilor posibile*.

Ce ramâne însă din lumea concepută ca „orizont ultim şi omniînglobant, orizont al tuturor orizonturilor"[27]? Cu alte cuvinte, este „orizontul" <*Horizont*> acea formă generală a lumii pe care o căutăm noi? Numeroase argumente ar putea fi aduse în sprijinul acestei idei. Cu toate acestea, el nu este, şi aceasta nu datorită faptului că, provenind direct din analiza obiectului dat în percepţie, i-ar lipsi raportul direct cu obiectivitatea (Bernet) sau ar trimite la conceptul lumii ca ansamblu de lucruri – lume obiectivă (Patočka) - , ci fiindcă el se raportează la o formă anume a obiectivităţii, formă pe care el o *propune* în fapt oricărui obiect care se dă ca obiect aparţinând lumii: este forma unei *continue deplasări*, a unei ilimitări care ajunge finalmente să submineze înseşi ideea de formă.

Conceptul de „orizont"[28] se constituie în cadrele unei teorii a atenţiei prin deturnarea privirii de la „obiectul" actual către alte

---

[25] Astfel, problematica reducţiei, care este de fapt cea a conversiilor posibile, se suprapune cu aceea a lumii.

[26] Am putea spune de asemenea: lumea pur şi simplu, distingând-o astfel de toate celelalte extrem de numeroase concept în care ea intră ca şi simplă componentă.

[27] J. Patočka, *op. cit.*, p. 133.

[28] Husserl mai foloseşte câteodată termeni ca „halou" sau „zonă de indeterminare".

posibile obiecte, care sunt numai co-percepute, co-prezente, care, fără a lipsi cu adevarat, nu sunt date totuşi în mod actual; el descrie de fapt modul de a fi al acestora. „Orizontul" aduce cu sine şi o intenţionalitate specifică – „intenţionalitatea de orizont" <*Horizontintentionalität*>. Modalitatea originară a orizontului este aceea a orizonturilor temporale: retenţional şi protenţional, care învăluie momentul impresional, actual. În acest fel, orizontul integrează toate actele, altfel strict punctuale, într-o continuitate, în continuitatea fluxului conştiinţei. În virtutea corelaţiei noetico-noematice, intenţionalităţii de orizont îi corespunde, ca şi corelat noematic, orizontul mundan, fie el *intern* lucrului individual sau *extern* în raport cu acesta.

Urmând „paralelismul" noetico-noematic, să analizăm în continuare modul de a fi al acestei „realităţi nepercepute" <*unwahrgenommene Realität*> urmând reperele pe care o analiză a „trăirii nepercepute" <*unwahrgenommenes Erlebnis*> ni le oferă[29]. „*Modul de a fi* <*Seinsart*> *al trăirii este acela că ea este în principiu perceptibilă prin reflexie*. Din principiu şi lucrul este *perceptibil* şi el este sesizat în percepţie ca lucru aparţinând lumii mele înconjurătoare <*Ding meiner Umwelt*>". El aparţine acestei lumi fără a fi perceput; el este deci *chiar şi atunci prezent pentru un eu*, dar în general nu în aşa fel încât o privire care să îl observe direct să se poată îndrepta asupra lui. Arier-planul <*Hintergrundsfeld*> , înţeles ca şi plan al simplei luări în considerare, cuprinde numai o parte a lumii mele înconjurătoare. „Este prezent" vrea să spună mai degrabă că putem, plecând de la percepţii actuale, luate cu arier-planul care apare în mod efectiv, forma serii de percepţii *posibile* şi *motivate* într-o manieră continuă şi convergentă, cu planuri mereu noi ale lucrurilor care le servesc de arier-plan

[29] *Ideen* I, §45.

neremarcate – aceste serii de percepţii *posibile* conduc la această înlănţuire de percepţii în care chiar lucrul considerat apare şi este sesizat[30]. Spre deosebire de trăire, căreia îi aparţine, potrivit esenţei sale, acest „a fi gata" pentru percepţie (în modul reflexiei), accesul la „lucrul" transcendent este multiplu mediat de un complex *câmp motivaţional*; aceasta nu înseamnă însă că lucrul nu ar putea fi dat în mod intuitiv, nemijlocit, „în carne şi oase". Acest vast câmp motivaţional este numit de Husserl „Umwelt", iar acesta pare astfel să deschidă o cale de acces spre „Welt". El descrie mai degrabă modul de raportare la lume, dar nu lumea înseşi, iar *forma* lui corespunde numai modului inactualităţii. Dacă am concepe lumea pornind exclusiv de la „lumea înconjurătoare", ea ar apare în mod paradoxal ca limită a modului inactualităţii, ca un necondiţionat la care condiţionările multiple numai trimit, pe care numai îl indică de la distanţă, ceea ce ar contraveni ideii de bază a fenomenologiei.

Forma generală a lumii trebuie să dea seamă de această co-apartenenţă alternantă şi actuală a momentelor actuale şi inactuale. Lumea este în fapt o formă a actualităţii care cuprinde şi face posibile deopotrivă momente actuale (actual-actuale, am fi tentaţi să spunem) şi momente inactuale desfăşurate în continuităţi convergente (concordante).

Nu este aceasta ceea ce Husserl spune *ad literam*, este însă probabil ceea ce a gândit. Numai aşa am putea înţelege de ce în textul citat mai sus Husserl continuă direct, fără a marca măcar un alt alineat, cu ideea că „din principiu nici o modificare esenţială nu este introdusă în analiză dacă în loc de un eu unic am vorbi de o pluralitate de euri"[31]. Aeasta înseamnă că avem de-a

[30] *Ideen* I, p. 84.
[31] *Ibidem*.

face cu o structură universală, în raport cu care distincţii ca acelea dintre eu şi lume, interior şi exterior nu au nici un sens. Atingem cu aceasta forma maximă a cuprinderii, care nu este alta decât cea a lumii, a lumii pur şi simplu[32]. În timp ce „Umwelt" ne invită la a glisa înspre câmpuri tot mai îndepărtate, cu „Welt" revenim la coerenţa unui „ansamblu", a unei „universitas" *în* care apare tot ceea ce apare – formă ultimă a „localizării" şi, cu aceasta, condiţie ultimă de posibilitate a manifestării[33]. Posibilitatea urmăririi intuitive a tuturor înlănţuirilor motivaţionale nu poate să excludă necesitatea unei forme generale a apariţiei lumii ca „ansamblu", ci dimpotrivă, o presupune.

III. Teza generală a lumii

Rolul pe care *ego*-ul îl joacă în structurarea „meditaţiei fenomenologice fundamentale" este fără îndoială de cea mai mare importanţă. Când subliniem aceasta noi nu vrem să spunem că rolul acestuia nu ar fi deopotrivă problematic. A îmbrăţişa fără rezervă ideea că *ego*-ul (subiectul) singur este acela care ar opera reducţia ar contrazice spiritul şi sensul profund al demersului husserlian[34]. Pentru a introduce ideea de „scoatere din circuit" a tezei naturale a lumii, Husserl face apel – dar numai în mod secundar – la „tentativa de îndoială universală pe care Descartes

---

[32] Este pe deplin clar deci că aceasta nu înseamnă în nici un fel că am reveni la ideea (logic posibilă, dar fenomenologic absurdă) a unei lumi exterioare –vezi § 48.

[33] Nici un obiect nu poate să apară înafara lumii, care este lumea lui, ca obiect, dar deopotrivă a mea, ca cel pentru care apare (căruia îi apare).

[34] Trebuie să recunoaştem că sunt şi argumente în favoarea unei asemenea interpretări, argumente pe care le găsim în *Ideen* I şi, într-o formă mai explicită, în *Meditațiile cartesiene*, dar noi rămânem fideli interpretării noastre, care se sprijină îndeosebi pe partea „analitică" a textelor husseliene.

a dus-o la bun sfârşit, dar într-un desen cu totul diferit, în intenţia de a face să apară un plan ontologic absolut care se sustrage îndoielii" [35]. El se străduieşte în continuare să distingă între *epoché* fenomenologică şi îndoiala carteziană, dar, aşa cum Paul Ricoeur arăta în comentariul său, „demersul cartesian al *epoché* în *Ideen* este o gravă sursă de neînţelegeri"[36]. În ciuda eforturilor lui Husserl de a distinge cele două tipuri de demersuri (fenomenologic şi cartesian), el recade în continuare sub nivelul capitolului I[37]. Chiar dacă perspectiva relaţională, pe care el o dezvoltă (aparent fără să-şi dea seama de consecinţele de ordin general) se opune de fapt, cum am văzut, ideii unui fundament ontologic, Husserl ia imanenţa conştiinţei chiar ca pe un astfel de fundament.

Nu este intenţia noastră de a răsturna cu orice preţ consideraţiile husserliene asupra locului conştiinţei, cu atât mai mult cu cât noi acceptăm punctul său de plecare – ne-ar fi chiar dificil dacă nu chiar imposibil să nu o facem. Noi ne-am dat seama, după ce am cercetat raportul dintre reducţie şi lume, de locul eminent al conştiinţei în acest raport tensionat şi alternant. Analizând anumite texte husseliene, îndeosebi paragraful 31 al *Ideen* I, vom încerca să identificăm cu precizie locul în care cartesianismul „subsidiar" a lui Husserl devine, aparent împotriva voinţei sale, un cartesianism deplin, despre care noi ne simţim îndreptăţiţi să vorbim în locurile în care Husserl face menţiunea unei „conştiinţe absolute ca reziduu a aneantizării lumii"[38].

Am subliniat mai sus că referinţa la Descartes era făcută numai în mod secundar. Într-adevăr, cea dintâi prezentare a

---

[35] *Ideen I*, p.53.

[36] *Iden* I, p.97 a ediţiei franceze (Paris, Gallimard, 1950).

[37] *Ibidem.*

[38] *Ideen* I, §49. A se vedea, de asemenea, problema „idealismului" *Meditaţiilor cartesiene*, îndeosebi în §§8, 40 şi 41 ale acestora.

epoché se găseşte în prima parte a §31, unde ea este numită cu adevăratul său nume fenomenologic: *alterarea <Änderung> radicală a tezei lumii*. Husserl încearcă mai întâi să ne convingă de „posibilitatea de principiu a acestei alterări”[39]. Înainte ca eul sau altcineva să opereze această alterare, trebuie arătat într-o manieră convingătoare că un asemenea act este posibil în principiu, adică trebuie arătat că modificarea tezei naturale a lumii este înscrisă ca posibilitate de principiu în teza naturală şi, în continuare, în lumea însăşi.

Husserl continuă: „Teza generală, graţie căreia lumea înconjurătoare reală este sesizată *<bewußt>* constant *<beständig>* şi nu pur şi simplu printr-o aprehensiune punctuală *<auffassungsmäßig>*, ci ca «realitate» existentă, constă *<besteht>* în mod natural nu într-un act în sens propriu, într-o judecată articulată asupra existenţei”[40]. Teza „generală” înseamnă: poziţie care nu este pur şi simplu cu privire la acea sau acea individualitate. De aceea noi ne-am permis să adăugăm în textul citat cuvântul „punctuală”, pe care

---

[39] *Ideen I*, p.53.

[40] „Die Generalthesis, vermöge deren die reale Umwelt beständig nicht bloss überhaupt auffassungsmässig bewußt, sondern als *daseiende* «Wirklichkeit» bewußt ist, besteht natütlich *nichtIn einem eigenen Akte*, in einem artikulierten Urteil *über* Existenz. Sie ist ja etwas während der ganzen Dauer der Einstellung, d.i. Während des natürlichen wachen Dahinlebens dauernd Bestehendes. Das jeweils Wahrgenommene, klar oder dunkel, Vergegenwärtigte, kurz alles aus der natürlichen Welt erfahrungsmässig und vor jedem Denken Bewußte, trägt in seiner Gesamteinheit und nach allen artikulierten Abgehobenheiten den Charakter «da», «vorhanden»; ein Charakter, auf den sich wessensmässig gründen läßt ein ausdrückliches (prädikatives) mit ihm einiges Existenzurteil. Sprechen wir dasselbe aus, so wissen wir doch, dass wir in ihm nur zum Thema gemacht und prädikativ gefaßt haben, was unthematisch, ungedacht, unprädiziertschon im ursprünglichen Erfahren irgendwie lag, bzw. Im Erfahrenen lag als Charakter des «Vorhanden»”(*Ibidem.*).

nu îl găsim în mod expres în textul german, dar pe care sensul frazei îl cere în mod imperativ. Nu printr-un act punctual durează <*besteht*>[41] teza (generală) a lumii. Putem înţelege atunci: teza (generală) a lumii, naturală sau nu, modificată sau nu, durează, persistă, insistă. Persistenţa este fiinţa sa proprie şi ea o conferă la ceea ce numim realitate existentă. Astfel, ea nu poate fi rezultatul nici unui act singular, căci ea este „generală", nici a unui act în sensul propriu al termenului; nu este vorba deci de o judecată asupra existenţei, căci aceasta (în sensul de „durată", „persistenţă", dar şi „realitate", „subzistenţă") nu este aici obiectul unui subiect oarecare – tocmai ea este subiectul şi, pentru moment, nu este loc pentru o îndepărtare, pentru o privire asupra ei care să îi fie exterioară.

Teza generală „este într-adevăr ceva <*etwas*> pe parcursul întregii durate a atitudinii <*Einstellung*>, adică în timpul persistenţei <*Bestehendes*> naturale a vieţii <*Dahinlebens*> în stare de veghe[42]. Dacă ideea de persistenţă se găseşte aici exprimată în mod clar, nu este acelaşi lucru valabil şi pentru alţi doi termeni capitali pentru înţelegerea gândirii husserliene. „Atitudine" <*Einstellung*> trimite la „poziţie", „plasare" <*Stellung*>; „Einstellung" poate fi deci înţeles atunci ca „plasare în ...", ca „a se situa în ..." şi această comprehensiune este întărită prin termenul de „Dahinleben", care ar înseamna, la rândul său, „viaţă înăuntru".

---

[41] Am tradus „besteht" prin „constă", dar acest cuvânt este atât de uzitat încât el nu mai „înseamnă" nimic, este o expresie „vidă" care nu îşi are locul într-o analiză fenomenologică (concretă). Verbul german „bestehen" trimite la „a dura", la „a persista", tot aşa cum derivatele sale „Bestand" (durată, stabilite, stare, rezervă) sau „Bestehen" (existenţă <în sens temporal>, persistenţă, insistenţă).

[42] În traducerea lui Ricoeur: „este ceva care persistă atâta timp cât durează atitudinea, adică atâta timp cât *viaţa conştiinţei* treze urmează cursul său natural" (p. 96 a ediţiei franceze) (noi subliniem).

Termenul „conştiinţă”[43] este aici prezent numai prin intermediul unui cuvânt care aparţine probabil aceleiaşi familii, dar care este fără îndoială foarte îndepărtat: „wachen”, pe care îl traducem mai simplu prin „a se trezi”. Şi dacă am tradus deja acest termen – într-un fel sau altul – nu mai este cazul să prelungim semnificaţia sa încă odată asupra termenului „viaţă”. „Dahinleben” vrea să spună „a trăi în mod uniform”[44]. Prefixul „dahin-” diminuează termenului „a trăi” sensul său activ până într-acolo încât putem vedea în această „Dahinleben” o viaţă pur contemplativă[45]. De aceea Husserl adaugă adjectivul „treaz”: ca să nu luăm această viaţă ca fiind o viaţă pur vegetativă sau organică; ca un fel de moarte a spiritului; posibilitatea unei intervenţii active rămâne întotdeauna în arier-plan. Dar este clar că nu este vorba aici de o „viaţă a conştiinţei”, de o conştiinţă care să fie operantă, activă. Această expresie ar fi valabilă numai dacă am adăuga că este vorba de o viaţă inconştientă a conştiinţei, dar aceasta ar complica lucrurile încă mai mult. Ceea ce vizează aceste două expresii – „punere în ...” şi „viaţă în ...” – într-o manieră distantă şi protectoare, este lumea, luată în indeterminitatea sa „orizontală” şi incoativă, o lume care subzistă (persistă) în pasivitatea sa iniţială şi pentru care privirea activă a conştiinţei este în acest moment numai o posibilitate – o posibilitate

---

[43] Folosit de Ricoeur în traducerea sa într-o manieră mult prea lejeră – semn al presiunii enorme pe care prejudecta („modelul interpretativ” al) fenomenologiei ca filosofie a conştiinţei o exercită.

[44] Sau „a trăi fără schimbări, fără a-şi face griji” ca în expresiile „so lebten sie viele Jahren dahin” sau „man kann doch nicht einfach so dahinleben”. (Störig, *Das grosse Wörterbuch der deutschen Sprache*, Stuttgart, Parkland, 1990, p. 252).

[45] Am putea spune de asemenea: meditativă.

esenţială, este adevărat, căci ea intră în discuţie într-o manieră clară numai în planul manifestării (a faptului de a apărea).

Este această viaţă încă viaţa unui subiect? Poate un subiect să fie încă stăpân al acestei vieţi? Este adevărat că ea traversează şi survine în această fiinţă particulară care este subiectul dotat cu conştiinţă, dar noi suntem aici încă departe de un veritabil subiect operant.

Ceea ce este de fiecare dată perceput sau prezentificat într-o manieră clară sau obscură, pe scurt, tot ceea ce este parte a lumii naturale şi înaintea oricărei gândiri, poartă în globalitatea sa şi potrivit reliefului său caracterul de „acolo" <*da*>, „prezent" <*vorhanden*>; un caracter asupra căruia putem fonda o judecată explicită de existenţă (judecată predicativă), care face una cu el. Când noi exprimăm această judecată, noi ştim că am transformat astfel în temă şi am înfăţişat în mod predicativ ceea ce subzista deja într-o anumită manieră în experienţa originară, respectiv în ceea ce era „experimentat" de o manieră netematizată, neexprimată într-o formă predicativă, ca şi caracter de „prezenţă" <*Vorhanden*>. Numai în acest loc o anumită denivelare între conştiinţă (într-un sens explicit, activ al termenului) şi lume originară este introdusă. Trecând de la pre-predicativ la predicativ nu introducem o sciziune în unitatea întregului care ar dura înainte, ci numai o schimbare de nivel, un altfel de a se da al aceluiaşi. Caracterul de „prezenţă" – teza lumii – este ceea ce leagă în mod transversal cele două niveluri. Este vorba până aici în principal de lume; „conştiinţa" trebuie numai să exprime ceea ce era acolo în mod originar şi care putea eventual să se dispenseze de ea.

În liniile care urmează, acest paralelism al tezei potenţiale şi implicite (nivel pre-predicativ) şi al tezei explicite a judecăţii de existenţă este luat de către Husserl *ad literam*; el propune ca noi să supunem teza implicită unui procedeu „posibil în fiecare clipă",

căruia îi supunem de obicei teza explicită – un procedeu care este „de exemplu" cel al „tentativei universale de îndoială" şi care îl pune pe Husserl în proximitatea lui Descartes[46].

Eşecul unei asemenea tentative este răsunător şi previzibil. Teza explicită judicativă se referă la „realităţi" distincte, individuale, în timp ce teza implicită este „generală", anonimă. Nu este acelaşi lucru să te îndoieşti de existenţa unuia sau altuia dintre lucruri şi de existenţa lumii în ansamblu. În consecinţă, îndoiala nu poate să se aplice tezei originare a lumii; lumea nu poate să fie „răsturnată" într-o manieră arhimedică. Îndoiala devine astfel tentativă de îndoială[47], teza lumii *rezistă* şi *persistă*, noi nu putem să o schimbăm în ceea ce priveşte convingerea, nu o abandonăm, o „suspendăm"[48] numai. În mijlocul acestui alineat Husserl introduce într-o manieră uşor intempestivă o reflecţie asupra „libertăţii noastre", adică a libertăţii de a supune totul tentativei de îndoială universală. Aici descrierea basculează, locul privilegiat al lumii ca atare este luat de subiectul care judecă, care se îndoieşte (chiar în mod universal), pe scurt, care operează în mod conştient. Este de asemenea momentul unei luări de poziţie filozofice, a unei tentative de autocomprehensiune filosofică a fenomenologului, adică a subiectului care gândeşte (de unde referinţa la Descartes).

Am preferat până în acest punct să nu luăm în considerare distincţia făcută de Patočka între *epoché* şi reducţie şi să păstrăm

---

[46] „Mit der potentiellen und nicht ausdrücklichen Thesis können wir nun genau so verfahren wie mit der ausdrücklichen Urteilsthesis. Ein solches *allzeit mögliches* Verfahren ist z. B. der *allgemeine Zweifelversuch*, den *Descartes* zu ganz anderem Zwecke, im Absicht auf die Herausstellung einer absolut zweifellosen Seinssphäre durchzuführen unternahm".(*Ideen* I, p.53)

[47] *Ideen I*, p. 54.

[48] *Ibidem.*

ambiguitatea terminologică iniţială pe care o întâlnim în textul lui Husserl, deşi şi interpretarea noastră a reducţiei şi platforma noastră filosofică sunt foarte apropiate şi chiar inspirate de cele oferite de eminentul filozof ceh. Noi ne separăm de Patočka numai în aceea că noi nu gândim că universalizarea *epoché* (altfel spus ridicarea limitaţiei pe care Husserl o impune acestei *epoché*) ar fi aceea care ar pune lumea în justa sa lumină ca fenomen „lume"[49]

Dar nu trebuie să pierdem din vedere că acesta nu este decât un moment al unei „peregrinări fenomenologice", al unei formidabile aventuri a spiritului (am spune dacă am îmbrăţişa un anumit punct de vedere), care se „încheie" cu un eşec plin de învăţăminte: teza lumii nu poate să fie anulată[50]; ea este numai suspendată, scoasă din circuit, plasată „între paranteze". Acesta este – se va spune – un rezultat „negativ". Suntem de părere însă că acesta contează cu adevărat, căci pornind de la conversia sa în dat „pozitiv" se înlănţuie întreaga fenomenologie.

Interpretarea noastră radicalizantă este susţinută şi de derularea lucrărilor de redactare a *Ideen*[51]. Într-o primă variantă a unei anexe care trimite parţial la §27 al textului publicat[52], Husserl tratează împreună şi problema poziţiei (*Setzung*) (pură şi empirică) şi aceea epistemologică a posibilităţii experienţei, a generalităţii şi a necesităţii. Puţin după aceea Husserl separă

---

[49] J. Patočka, Epochè *et réduction*, în Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988, p. 249-261.

[50] „...le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète", scrie M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, p. VIII.

[51] Vezi Karl Schuhmann, *Einleitung des Herausgegebers*, dans *Hua* III/1, den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. XXXIII-XLI.

[52] Beilage 1:*Ergänzungen aus den ersten Ausarbeitungen* <Mai 1912>, *Hua* III/2 *Ergänzende Texte (1912-1929),* neu herausgegeben von Karl Schuhmann, den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 519-523.

aceste două problematici, purificând astfel meditaţia fundamentală şi ridicând-o la un veritabil nivel fenomenologic. Astfel, în *Selbstveständigung über meinen Gang in den Ideen <wohl Juni 1912>*[53], Husserl vorbeşte de o „naivitate epistemologică"[54], care face ca „meditaţia epistemologică" (adică prima secţiune a *Ideen* I) să fie şi ea „naivă". Ceea ce acuză el este tocmai „opoziţia adevăruri factuale – <adevăruri> eidetice, precum şi experienţă şi viziune <*Erschauung*> eidetică, respectiv intuiţie a esenţei <*Wesenseinsicht*>"[55]. El afirmă împotriva naturalismului că „fiecare tip de conştiinţă donatoare are validitatea <*Recht*> sa. Sursa ultimă a cunoaşterii este ceea ce văd eu"[56].

O primă concluzie: „a urma *intuiţia* <*Einsicht*> este principiul principiilor. Şi intuiţia este judecarea <*Urteilen*> asupra fundamentului datului, conformarea în raport cu el fără mediere <*unmittelbar anmessend*>"[57]. Dar Husserl remarcă, de asemenea, că nu trebuie să ne lăsăm implicaţi într-o „dispută epistemologică"[58]: „Trebuie eu să intru aici în epistemologie? Aceasta contrazice demersul meu. Eu nu vreau să merg înspre fenomenologie prin problematica epistemologică. Eu trebuie deci să rămân la starea de inocenţă"[59]. Urmărirea acestei inocenţe este cea care ne determină să părăsim terenul epistemologiei şi situarea în această stare de inocenţă este ceea ce-l face pa Husserl să continue „meditaţia fenomenologică fundamentală": „inocenţă" cu privire la ceea ce se dă în mod originar într-o „certitudine" (încredere) primordială.

---

[53] Hua III/2, p.526-528.
[54] Hua III/2, p.526.
[55] *Ibidem.*
[56] *Ibidem.*
[57] *Ibidem.*
[58] Hua III/2, p.527.
[59] *Ibidem.*

Cum am remarcat deja, Husserl păstrează în cele din urmă un concept al *ego*-ului care îşi găseşte originea în epistemologie; este un *ego* operant (un subiect) forjat la nivelul predicativităţii şi care tinde să-şi întindă cuprinderea sa spre nivelul pre-predicativ. Husserl o spune de altfel într-o manieră un pic imprudentă: „Aceste senzaţii, aceste fenomene fizice sunt legate de un subiect, care a sesizat <*bewusst*> acum-ul său actual în el ..."[60].

IV. Lumea ca „Umwelt"[61] (Husserl şi Heidegger)

Conceptul de orizont nu se referă la o simplă zonă de indeterminare, exterioară unei presupuse zone a obiectelor date ele însele. Orizontul este mediul în care ne aflăm, „lumea înconjurătoare" în care ne mişcăm. De aceea, conceptul de „lume înconjurătoare" <*Umwelt*> este un concept-cheie al fenomenologiei. Faptul că el rămâne în fond neschimbat din perioada *Ideen* până in cea a *Krisis*-ului şi că el este reperabil deopotrivă la Heidegger sunt dovezi în acest sens.

Lumea înconjurătoare este o lume limitată, un decupaj dintr-o lume mai largă. Ea este deopotrivă lumea familiară a unui individ sau a unui grup de indivizi, lumea în care totul are deja

---

[60] Hua III/2, p.520. Totuşi, la sfârşitul textului care vizează auto-comprehensiunea demersului său din *Ideen*, Husserl este obligat să ia în considerare, ca urmare a reducţiei eidetice, şi „scoaterea din circuit a *ego*-ului ca fapt" (p. 528).

[61] În ce priveste sensul termenului „Umwelt" sunt interesante sugestiile pe care le face Natalie Depraz. Ea atrage atenţia că particula „Um-" are un sens dublu: „în jurul" – spaţialitate primară -, dar ea indică şi posibilitatea unei anumite variabilităţi sau metamorfoze, a unei declinări – ca în verbul german *umwandeln* -, iar „raportul lor forjează specificitatea comprehensiunii lumii". (în *Le monde entre* cosmos *et univers. Du rôle méthodique de l'imagination dans l'élargissement de l'expérience du monde du chez-soi aux mondes lointains*, în „Alter", 6/1998, p. 138-139).

un sens. „Noi nu am putea să fim persoane pentru alte persoane dacă, înăuntrul unei comunităţi, înăuntrul unei convivialităţi intenţionale, o lume înconjurătoare comună nu s-ar afla în faţa noastră…”[62], scrie Husserl. Această lume înconjurătoare comună, constituită într-o experienţă intersubiectivă, în comprehensiunea reciprocă şi înăuntrul unor raporturi de acord reciproc <*Einverständniss*>, este o lume a comunicării. Persoanele aparţinând unei colectivităţi sociale sunt date unele altora nu în modul lui „faţă în faţă cu obiectele”, ci în modul lui „faţă în faţă cu subiecţii”, care con-vieţuiesc, care dezvoltă un complicat sistem de raporturi (iubire, ură, încredere, neîncredere etc.)[63]. Lumea înconjurătoare este una singură, dar ea este în continuă schimbare, înglobând astfel obiectualităţi care ar putea să survină în activitatea viitoare de constituire a obiectelor.

Lumea înconjurătoare, ca lume, se dovedeşte a fi un „concept-ansamblu” <*Gesamtbegriff*>; ea se constituie pornind de la lumea înconjurătoare a individului, care este un nucleu eidetic al lumii înconjurătoare în general şi căreia i se adaugă noi şi noi straturi intenţionale[64]. Dar forma generală a acestui concept ramâne cea a continuităţii[65], a unei posibile derulări neîmpiedicate a experienţei către un orizont universal şi ilimitat.

---

[62] *Ideen* II, p. 191.

[63] *Ideen* II, p. 194.

[64] Pentru o analiză amănunţită a structurii lumii înconjurătoare trimitem la *Ideen* II, §51.

[65] Ideea de continuitate nu trebuie respinsă însă cu totul. Trebuie să păstrăm ideea unei continuităţi eu - lume, pentru care acest concept pare cât se poate de potrivit. De asemenea, trebuie să rămână şi ideea de atotcuprindere pe care lumea înconjuratoare o implică; de aceea ea este şi nu poate fi decât o „lume spirutuală”, fără a spune însă cu aceasta că ea ar fi mai puţin „prezentă”, mai putin „lume”.

Analiza lumii înconjuratoare, aşa cum apare ea în *Ideen* II, este consonantă cu cea pe care o face Heidegger în *Sein und Zeit* prin aceea că ambele cuprind deopotrivă obiecte familiare şi persoanele care se ocupă cu ele[66]. Ne întrebăm în continuare care este semnificaţia distincţiei pe care o face Heidegger între fenomenul „lumii înconjurătoare" şi cel al „lumii"?

„Umwelt" este pentru Heidegger lumea vieţii cotidiene a *Dasein*-ului, care, absorbit de preocuparea <*Besorgen*> pentru lucruri, nu se mai întreabă asupra sensului lumii ca atare. Relaţiile sale cu alţi *Dasein*-i sunt de acelaşi tip. *Sein und Zeit* descrie chiar această ieşire din „lumea înconjurătoare" <*Umwelt*> înspre „lume" <*Welt*> sau, mai exact, către mondaneitatea lumii, iar ceea ce deschide în mod direct şi originar calea către înţelegerea lumii ca lume este *angoasa*. Angoasa scoate *Dasein*-ul din relaţia sa netematizată cu lumea familiară, care se găseşte astfel singur, izolat, dar ca fiinţă-în-lume. Prin ieşirea din familiaritate – Heidegger vorbeşte în acest caz de „a-nu-fi-la-sine" <*Un-zuhause*> - este pusă în lumină structura ontologică a lui „a-fi-în" <*In-Sein*>[67].

Pentru Heidegger, ceea ce deschide accesul către înţelegerea fiindului intramundan nu este comportamentul teoretic în raport cu acesta, ci comportamentul practic; lucrul nu este pur şi simplu prezent, ci, întâlnindu-l, ne raportam la el ca la un instrument <*Zeug*> care face parte dintr-un ansamblu de instrumente care trimit unele la altele. Ceea ce întâlnim în lume este de fapt această structură - nici obiectivă, nici subiectivă – a acestui ansamblu de trimiteri reciproce. Lumea nu poate fi înţeleasă altfel decât ca raport de semnificabilitate <*Bedeutsamkeit*>[68] care, la rându-i, nu

---

[66] R. Bernet, *op. cit*., p. 64.
[67] Vezi Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, Max Niemayer, 1941, §40.
[68] SuZ, §18.

poate fi înţeles decât pornind de la raporturile pe care lucrurile le întreţin în lumea înconjurătoare. Pentru ca totul lumii să poată fi tematizat, „Umwelt"-ul trebuie scos din limitarea lui ca „Umwelt", ceea ce echivalează cu o de-mondaneizare a fiindului.

Aşa cum arată Françoise Dastur, „în *Sein und Zeit* nu găsim decât o analiză a lumii umane"[69]. Heidegger însuşi recunoştea în 1929 că analiza lumii înconjurătoare nu era decât o primă determinare a fenomenului „lume" şi nu avea deci decât o valoare pregătitoare[70]. Tema lumii devine cu adevărat centrală în cursul din 1929-1930 consacrat „concepelor fundamentale ale metafizicii: Lume, finitudine, singurătate", în care apare teza omului ca şi configurator de lume <*weltbildend*>[71].

În *Originea operei de artă* (1935), lumea nu mai este înţeleasă ca „Umwelt" cotidian, ci ca ansamblul raporturilor în care deciziile esenţiale ale unui popor, victoriile, sacrificiile, operele sunt adăugate. Este vorba în scrierile din anii '30 de a gândi dimensiunea sacră a lumii, precum şi lumea ca loc al istoricităţii unei fiinţe colective singulare. Suntem aici în faţa unei concepţii care este încă la mijloc de drum între „Umwelt"-ul din *Sein und Zeit* şi lumea ca tetradă <*Geviert*> din scrierile anilor '50[72]. Oricare ar fi însă interpretarea pe care am da-o sensului general al demersului lui Heidegger, am putea califica evoluţia conceptului heideggerian de lume ca o trecere de la un concept mai degrabă antropologic

---

[69] F. Dastur, *Le concept de monde chez Heidegger après* Sein und Zeit, în „Alter. Revue de phénoménologie", Fontenay-aux-Roses, Editions Alter, 6/1998, p. 123.

[70] M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1955, p. 36.

[71] Pentru lămuriri asupra caracterului (aparent) subiectivist al acestei teze trimitem la F. Dastur, *op. cit.*, p. 123-124.

[72] Fr. Dastur, *op. cit.*, p. 132.

(*Sein und Zeit*) la unul transcendental (cursul din 1929-1930) şi finalmente la unul „cosmologic" (Fink)[73] sau „eksistenţialo-cosmologic" (von Herrmann)[74]. În această ultimă perioadă, lumea este identificata cu *evenimentul care străluminează* <*Ereignis der Lichtung*>, iar raportul *Dasein*-ului cu lumea este modificat; evenimentul este independent de *Dasein*, dar acesta din urmă este „prins" de eveniment, care are „nevoie" de el pentru a se arăta. Cum se poate vedea şi din *Scrisoare asupra umanismului*, accesul omului la lume nu mai este un privilegiu al acestuia; lumea se deschide ea înseşi către om oferindu-i acestuia posibilitatea de a fi în lume. *Dasein*-ul nu se reduce totuşi la un lucru oarecare, un lucru printre celelalte, ci el păstrează privilegiul de a participa în mod esenţial la evenimentul strălumînării.

Sensul demersului heideggerian, inclusiv al acelui enigmatic „lumea nu este niciodată, lumea lumeşte"[75], dincolo de orice dificultate sau ocol terminologic, nu este altul decât acela al unei tentative (fenomenologice) de a ne apropia inaparentul şi de a sejurna în proximitatea lucrurilor, care nu mai apar în modul deficient al unui „vis-à-vis" <*Gegen-stand*> sau al lui „în-sine" <*Selbst-stand*>. În timp ce Husserl gândeşte totul pornind de la modul originar al percepţiei „reduse", al fiindului deci, pentru Heidegger fiindul este un *alt* mod de donare. Ceea ce era pentru Husserl o continuitate de modalizări – de unde programul său „genealogic" din *Formale und transzendentale Logik* şi *Erfahrung und Urteil* – apare la Heidegger ca un salt, ca o diferenţă radicală.

---

[73] Vezi în acest sens E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990.

[74] F.-W. von Herrmann, *Die Selbsinterpretation Martin Heideggers*, Maisenheim am Glan, Anton Hain, 1964.

[75] Heidegger scrie câteodată „die Welt waltet" (Lumea domneşte, domină), pentru ca în *Vom Wesen des Grundes* să reunească cele două expresii.

Să ne întoarcem însă la structura lui „a-fi-în" <*In-Sein*>, pe care Heidegger o singularizează în *Sein und Zeit* şi care rămâne determinantă pentru înţelegerea lumii ca „tot"[76]. Această structură trimite la lume în *forma* unei ocurenţe absente, a unui loc care se retrage: *In*-/der Welt-/*Sein*. Indeterminarea esenţială a acestei forme, ca şi condiţie a „deschiderii", lasă însă conţinutul şi structura concretă a lumii ca lume într-o stare de neconfigurare care riscă, practic şi istoric, o inserţie <*Fuge*> arbitrară.

De aceea, încă o dată, forma acestei totalităţi rămâne în continuare de examinat cu multa atenţie. Ceea ce noi numai pregătim aici este conceptul de „sferă noematică", concept ce va fi examinat în detaliu în partea finală a acestei lucrări. De aceea, introducerea conceptului de noemă şi a derivatelor acestuia sunt absolut necesare, deşi intervenţia lor pare să rupă continuitatea demersului ontologic. Poate că acesta este şi sensul lor ultim: să rupă vraja demersului pur ontologic, să întrerupă această atracţie irezistibilă spre ceea ce este ca ceea ce este adevărat şi, proiectându-ne dintr-odată în lumea schimbătoare şi nesigură a sensurilor (întotdeauna aproximative), să ne facă să vedem forma (deopotrivă atotcuprizătoare şi eliberatoare) a lumii[77].

---

[76] Despre rolul *funcţional* al unei asemenea totalităţi, a se vedea importanta precizare din ediţia romăna a textului menţionat, în M. Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, Bucureşti, Editura politică, 1988, p. 61-62.

[77] Ceea ce Heidegger nu a examinat niciodată cu atenţie este *ansamblul* modurilor de raportare la lume şi, cu precădere (căci cele mai numeroase şi, la urma urmelor, singurele de care dispunem şi singurele real-efective) ansamblul modurilor „deficiente" înăuntru raportului pe care îl dezvoltă cu modul originar. O schiţă a acestei problematici se găseşte în schimb la Husserl, anume în *Ideen* II.

Capitolul II

Epoché

Problematica „suspendării", luată deja în discuţie în primul capitol, va fi în continuare cercetată ca *operaţie*, şi anume: ca operaţie efectuată în atitudinea naturală, ca operaţie de conversie a lumii practice şi finalmante ca (posibilă) operaţie universală. Finalul capitolului arată în ce fel trebuie concepută sfera noematică *qua* rezultat al sistemului de proceduri reductive ale fenomenologiei.

Ideen I - această primă parte dintr-o lucrare mai vastă, care ar fi trebuit să aşeze fundamentele fenomenologiei - este gândită ca o „introducere generală în fenomenologia pură" şi se remarcă în raport cu scrierile anterioare ale lui Husserl prin instalarea voluntară şi explicită pe terenul filosofiei transcendentale şi prin punerea în lucru a unei metode noi, numită de Husserl „reducţie fenomenologică". Cum ştim bine, exegeţii săi s-au împărţit cu toţii în mai multe tabere în ce priveşte noua metodă şi orientare generală a acestei lucrări. Au fost printre ei aceia care, precum Heidegger, Ingarden şi Merleau-Ponty, refuzând metoda reductivă[1], au preferat să conducă cercetarea fenomenologică de o

[1] Fără însă ca metoda utilizată de ei să excludă anumite momente similare metodei fenomenologice descrise de Husserl.

manieră diferită, sau aceia care, respectând alegerea lui Husserl, au văzut în reducţie „singura cale către o fenomenologie transcendentală" şi „singura «cale de salvare» a filosofiei"[2] în genere.

Ne abţinem de la a formula o judecată pripită cu privire la un dosar care pune problema propriului fenomenologiei înseşi, ci ne vom apleca în cele ce urmează asupra textelor celei de-a doua secţiuni a *Ideen* I, încercând să reproducem mişcarea acesteia, să fim atenţi la cele mai mici detalii, să scoatem la lumină articulaţii ale sensului care au trecut poate nevăzute.

I. *Epoché* ca operaţie efectuată în atitudinea naturală

Este de remarcat în prealabil că, la fel ca în toate celelalte „introduceri" în fenomenologie, punctul de pornire este „scoaterea din circuit" <*Ausschaltung*> a atitudinii naturale. Oricare ar fi căile reducţiei, o descriere a lumii naturale, căreia îi aparţine prin esenţă diviziunea între „eu" şi „mediul meu înconjurător" <*Umwelt*>, serveşte ca bază şi ca motiv al reducţiei. Dar acestea sunt deja sentinţe filosofice, sunt conştient de aceasta, pe care Husserl, meditând ca simplu om care trăieşte în mod natural, înconjurat de lucruri corporale <*körperliche Dinge*>, nu le ia în considerare[3]. Despre aceste lucruri, omul care trăieşte în

---

[2] Aşa cum remarcă A. L. Kelkel în al său *Avant-propos du traducteur* în ediţia franceză a volumului al doilea al *Erste Philosophie* (trad. fr. ca *Philosophie première*, Paris, P.U.F., 1972, p. XXXIX.).

[3] Atitudinea naturală strictă pare să includă, în mod paradoxal, prima reducţie. A câştiga naturalitatea şi puritatea acestei atitudini presupune deja reducţia. Ar fi o simplificare inadmisibilă să opunem atitudinii naturale o alta, căci, pe drept cuvânt, noi nu o abandonăm niciodată pe prima. Asupra locului lumii naturale în fenomenologie, a se vedea Jan Patočka, *Le monde naturel comme problème filosofique*, la Haye, Martinus Nijhoff, col. „Fenomenologica", vol. 68, 1976 şi *Le monde naturel et le mouvement de*

mod natural, care vede, atinge etc. poate spune pur şi simplu că ele sunt acolo. Şi aceasta este valabil şi despre fiinţele animate. Toate aceste „realităţi" sunt acolo, dar nu toate în acelaşi fel. În timp ce unele sunt în câmpul percepţiei (pentru a folosi un termen psihologic, căci *atitudinea naturală nu este niciodată pură*), altele sunt „în spatele" meu; eu „ştiu" numai că ele sunt acolo, în acel sau în acel loc, în împrejurimile imediate despre care eu sunt numai conştient <*in meiner unmittelbar mitbewussten Umgebung*>: veranda *în spatele* meu, curtea, grădina[4] – scrie Husserl. Dar lumea, care este „prezentă" <*vorhanden*> pentru mine de o manieră conştientă în fiecare moment în care eu sunt treaz, nu se creează <*sich erschöpfen*> pornind de la domeniul acestor co-prezenţe <*Mitgegenwärtigen*> intuitive clare sau obscure, univoce sau confuze[5]. Ea se întinde şi se dă <*reicht*> mai degrabă într-o ordine fixă şi ilimitată a fiinţelor <*in einer festen Seinsordnung ins Unbegrenzte*>[6]. Ceea ce este actualmente perceput sau numai co-prezent, este parţial traversat, parţial înconjurat, de un orizont conştient în mod obscur al realităţii indeterminate. Cercul determinităţii se poate lărgi, dar în jurul zonei centrale a percepţiei va fi întotdeauna un „orizont nebulos şi niciodată pe de-a întregul determinabil"[7]. În acest fel avem „forma" lumii ca „lume". Rezumând: trebuie să avem mai întâi un *orizont indeterminat*, trebuie să avem după aceea o *ordine fixă* a fiindurilor pentru ca lumea să fie.

---

l'existance humain, Dordrecht, Boston, London, Kluwer, col. „Fenomenologica", vol. 110, 1988. Dezvoltarea problematicii cotidianului sau a cotidianităţii, după Heidegger, sau a antropologiei fenomenologice dovedesc încă o dată rolul excepţional al inserţiei umanului în lumea naturală.

[4] *Ideen I*, p. 49.

[5] *Ibidem*.

[6] *Ibidem*.

[7] *Ibidem*.

Realizând această descriere (care este în acelaşi timp o elucidare) ne dăm seama că la un moment dat locul modului „la persoană întâi" <*Ichrede*> a fost luat de modul impersonal şi acest moment este exact acela al trecerii de la „Umwelt" la „Welt". Într-adevăr, nu putem descrie integral şi nici elucida în mod fenomenologic lumea la persoana întâi, căci lumea „*se* creează". Eu mă aflu în faţa lumii înconjurătoare <*Umwelt*>, dar sunt un simplu reper în ordinea infinită şi fixă a fiinţelor care este lumea <*Welt*>. În acest §27 al *Ideen* I Husserl procedează de fapt la răsturnarea lumii naturale rămânând în continuare om aparţinând acestei lumi. Avem de-a face mai întâi cu o ştergere imperceptibilă a distincţiei eu – lume înconjurătoare, chiar dacă acest mesaj trece cumva într-o manieră subliminală. Dobândind „forma" lumii, ar fi absurd în continuare să spunem că omul care medita la prima persoană pierde lumea naturală sau i se opune. Ceea ce câştigă el este mai degrabă o pluralitate a dimensiunilor lumii „sale", care sunt în fond acelea ale „lumii" în general.

Trebuie în continuare subliniate aceste două idei: (1) „atitudinea naturală nu este niciodată pură" şi (2) răsturnarea lumii naturale se face de către un om care continuă să aparţină acestei lumi. De prea multe ori atitudinea naturală şi cea fenomenologică au fost opuse una alteia, Husserl însuşi fiind cel care a încurajat până la un punct această enormă simplificare. Atitudinea fenomenologică se clădeşte pe cea naturală şi înăuntrul ei, iar orice distorsiune în conceperea acesteia din urmă se răsfrânge şi chiar se multiplică în ce priveşte conceperea primeia. Acesta este unul din motivele pentru care asistăm la o atât de gravă neînţelegere a naturii, poziţiei si rolului câmpului (transcendental) al conştiinţei pure.

Sarcina elucidării atitudinii naturale şi a corelatului său - „lumea naturală" - este una de o covârşitoare imensitate. Pentru

ca cititorul să aibă o „imagine" a acesteia, ar fi suficient sa arătăm că, cel puţin în punctul său de plecare, *Sein und Zeit* a lui Heidegger îşi propune o asemenea întreprindere, la care ar trebui sa adăugăm o serie de importante lucrări, cum ar fi acelea ale filosofului ceh Jan Patočka[8] sau cele aparţinând unei întregi direcţii de cercetare, cum este aceea a „fenomenologiei sociale" (A. Schutz, A. Gurwitsch, Th. Luckmann ş.a.)[9].

Noi nu ne vom opri în cele ce urmează decât la unele din consideraţiile care îşi pot găsi locul cu privire la acest subiect, şi anume la cele care se referă la *structura* lumii naturale[10]. Cînd descrie lumea atitudinii naturale – şi orice introducere în fenomenologie începe invariabil cu aceasta -, Husserl prezintă eul şi lumea sa înconjurătoare, dar nu se rezumă niciodată la o simplă descriere a lumii fizice. Lumea „naturală" este deopotrivă lume a sentimentelor, a valorilor, tot aşa cum eul nu este un simplu corp, ci deopotrivă „cogito"[11]. Ceea ce mă înconjoară nu este numai o reţe a nesfârştă de lucruri, ci şi un „mediu ideal"[12]. Este important ca eul să aibă „în cea mai mare parte a timpului" un raport actual cu realitatea, să fie deci *prezent* în lume, dar în general raportul cu lumea naturală nu este exclusiv actual. „Eu pot, de exemplu, să mă ocup de numerele pure şi de legea numerelor; nimic de felul

---

[8] Ne referim aici cu precădere la *Le monde naturel comme problème philosophique*, şi *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*.

[9] Mai recent Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1996, în special partea a II-a *Normality, Abnormality, and Normative Territories: Toward a generative Phenomenology*.

[10] Dificultatea rezidă în aceea că lumea presupusă de atitudinea naturală nu se dezvăluie pe deplin decât cercetătorului care a operat deja în atitudinea transcendental-fenomenologică.

[11] *Ideen* I, §28.

[12] *Ibidem*.

acesta nu este prezent în mediul meu înconjurător…"[13] – scrie Husserl. Lumea naturală se prezintă ca o „realitate", ca o prezenţă indeniabilă, dar ea nu exclude posibilitatea ca şi alte lumi să fie într-un anume fel „prezente" (lumea numerelor, pentru a relua exemplul lui Husserl). Dar, în timp ce lumea numerelor poate să mă captiveze din când în când, fiind întrutotul dependentă de o anumită atitudine (atitudinea matematicianului, în acest caz), lumea naturală este tot timpul acolo – tot timpul cât eu sunt angajat în atitudinea naturală, adică atâta timp cât eu trăiesc. Eul poate deci naviga în oricâte lumi ideale sau imaginare, el rămâne însă înrădăcinat în mediul său înconjurător real.

De aceea, ori de câte ori „eşuăm" dintr-o lume ideală sau imaginară – mai devreme sau mai târziu acesta se întâmplă în mod inevitabil – trebuie să recâştigăm vrând-nevrând terenul „ferm" al lumii naturale. Ce înseamnă însă „natural" din sintagma „lume naturală"?. În nici un caz termenul nu trimite, în sensul său primar, la „natură" în sensul „stiinţelor naturii", cum avem obiceiul să spunem. Atitudinea îndreptată explicit către „corpuri fizice" (să zicem) este atitudinea fizicianului sau a cercetătorului naturii şi este cu totul similară celei a matematicianului sau a poetului, în sensul ca este vorba de o lume „construită", de o lume ce rezultă în urma unei serii de idealizări şi abstractizări, cu alte cuvinte de o poziţie inactuală. Pe de altă parte, lumea în care ne trezim noi în fiecare dimineaţă, noi ca oameni care trăiesc într-un anumit loc şi într-o anumită epocă şi suntem purtători ai unei anumite tradiţii, este departe de a fi o lume purificată de orice idealizare. „Lumea naturală" a europeanului mediu modern este una puternic impregnată de

[13] *Ideen* I, p. 51.

ştinţa modernă a naturii, până într-acolo că noi nu mai vedem „lucruri", ci direct „corpuri" gata să se supună legilor fizicii mecanice, ne imaginăm cum „curge" curentul electric prin fire, deşi nu l-am văzut niciodată, mâncăm nu legume, fructe, carne, ci vitamine, minerale, proteine ş.a.m.d.

Ar trebui să convenim deci să distingem între lumea naturală „construită" şi lumea naturală în sens primar, adică acea lume care este corelatul atitudinii fundamentale de „înrădăcinare în lume", atitudine care nu prezumează în nici un fel asupra alcătuirii efective a lumii date şi care se rezumă la a primi ceea ce se dă; atitudinea naturală este astfel pură receptivitate, spre deosebire de atitudinile „construite", în care se dă ceea ce este construit, o anumită lume şi nu o alta. Ceea ce numim „atitudine naturală" este astfel mai degrabă o „atitudine spontană", o privire asupra lumii în modul firescului.

Nu trebuie, pe de altă parte, să înţelegem că am avea aici mai multe lumi sau mai multe niveluri ale lumii. Lumea naturală este lumea din care, ca fiinţe vii, nu putem ieşi niciodată; în schimb, ea suportă o serie întreagă de modificări, o pluralitate de alte „lumi" care o locuiesc deopotrivă, dar fără a i se suprapune şi, desigur, fără a i se substitui vreodată întru-totul.

La fel ca celelalte atitudini particulare înscrise pe fundalul atitudinii fundamentale – atitudinea spontan-naturală -, atitudinea trancendental-fenomenologică nu se opune acesteia din urmă, dar nici nu o „completeză" numai – ea este de fapt aceea care o dezvăluie ca „atitudine" şi nimic altceva, ea dezvăluie lumea naturală – lumea a ceea ce este dat deja – ca „lume". Acea „*epoché* originală"[14] (fenomenologică) suspendă numai momentele *actuale*, fie ele ale obiectelor sau ale actelor conștiinţei.

[14] *Ideen* I, p. 54.

„Suspendă" este aici un termen prea puternic; el are încă o puternică amprentă „obiectivistă", această suspendare este gândită de Husserl încă în atitudinea naturală „impură", adică impregnată de construcţii ideale. „A suspenda" înseamnă pentru Husserl a nu atesta (confirma) *şi* a nu contesta (infirma)[15], ceea ce înseamnă că privim lucrurile ca şi „lucruri", ca şi obiecte asupra cărora se poate exercita o anumită acţiune. Această suspendare opreşte mişcarea „naturală" a obiectului în curs de constituire, adică în curs de a-şi câştiga o anumită poziţie, de a deveni un dat real, o „realitate". În acest sens, mişcarea de suspendare este într-adevăr anti-naturală, dar nu şi înafara sferei lumii naturale. Ea păstreză cumva caracterului unei mişcări naturale, fizice aproape. La fel şi variantele sale „metaforice": „punere între paranteze" şi „scoatere din circuit" (sau „din joc", cum s-a tradus în franceză). Prima este o „imagine" care „convine mai degrabă planului obiectelor", în timp ce cea de-a doua se potriveşte mai bine „planului actelor sau al conştiinţei"[16]. Dar, şi „obiecte", şi „acte ale constiinţei" sunt privite aici ca „lucruri". Toate expresiile pe care le foloseşte Husserl trimit în cele din urmă la acea manipulabilitate care nu poate fi specifică decât lumii natural-tehnice, ca să zicem aşa, adică lumii naturale „impure". Care ar fi atunci numele fenomenologic al acestei „operaţii"? Acesta nu poate fi altul decât cel de „conversiune", căci, odată cu scoaterea din circuit a oricărei teze relative la obiecte se realizează – şi acesta este singurul lucru care importă aici – o conversiune a tezei respective în forma ei cu adevarat fenomenologică, adică aceea de simplu moment intenţional, de simplă „marcă" aparţinând şi ea aceluiaşi câmp fenomenologic omogen pe care suspendarea îl scoate la iveală, câstigându-şi deci drept de existenţă fenomenologică.

---

[15] *Ideen* I, p. 57.
[16] *Ideen* I, p. 56.

Am văzut până aici că lumea atitudinii naturale este complex structurată şi că atitudinea fenomenologică se înscrie printre posibilităţile pe care aceasta le conţine, anume ca posibilitatea ei esenţială de auto-dezvăluire. Am urmat până aici destul de aproape textul husserlian. Ne vom pune însă în cele ce urmează o întrebare pe care Husserl în mod evident nu şi-a pus-o, anume dacă acea *epoché* fenomenologică scoate din circuit şi eul *judicativ*[17]. Este clar că „omul luat ca fiinţă naturală şi ca persoană legată de ceilalţi printr-o legătură personală, omul aparţinând „societăţii", este scos din circuit"[18]. Odată ajunşi pe terenul fenomenologiei transcendentale, noi nu mai luăm în considerare decât datele fenomenologice care apar în fluxul trăirilor reduse. În *Ideen* I Husserl consideră că un *eu pur* trebuie menţinut, dar „numai în măsura în care proprietăţile eidetice imediate şi susceptibile de a fi supuse unei observaţii evidente sunt date deopotrivă conştiinţei pure şi nu îi depăşesc limitele", adică numai în măsura în care acesta mai poate fi considerat „un dat fenomenologic"[19], fără însă a fi „o parte sau un moment real al trăirilor"[20].

Eul pur despre care vorbeste Husserl aici nu este altceva decât o funcţiune a câmpului transcendental. Unicul temei pentru care se mai poate vorbi la acest nivel de ceva de felul unui *ego* pur este faptul că, înăuntrul fluxului trăirilor multiple, deşi nu ne lovim

---

[17] Trimitem în acest sens la studiul lui Rudolf Boehm intitulat *Die konstitutive Leistung der* Epoché, în Rudolf Boehm, *Vom Gesichtpunkt der Phänomenologie*, vol. II *Studien zur Phänomenologie der* Epoché, The Hague/Boston/London, M. Nijhoff, 1981, p. 66-80.

[18] *Ideen* I, p. 109.

[19] *Ideen* I, p. 110.

[20] *Ideen* I, p. 109. Eul pur apare aici ca o „transcendenţă originală, neconstituită, o transcendenţă în sânul imanenţei"(p. 110).

nicăieri de un *ego*, se menţine totuşi o „rază a privirii” <*Blickstrahl*>, care „variază cu fiecare cogito, care apare din nou odată cu un nou cogito şi dispare cu el”[21]. Cu alte cuvinte, pentru ca orice *cogitatio* să poată fi convertită în *cogitatio* actuală, pentru ca fluxul să fie menţinut ca flux unitar (altminteri el s-ar împrăştia, iar trăirile nelegate într-un flux nu au nici o valoare fenomenologică), un eu pur este *necesar*, şi anume ca „posesor” al acestui flux, ca acela pentru care acest flux este „al său”.

Dacă eul pur se menţine la nivelul analizei fenomenologice numai ca rază a privirii şi „ipseitate” a fluxului trăirilor pure (reduse), atunci cine este cel care judecă? Căci *epoché* – cel puţin la Husserl - presupune o judecată, se derulează într-o atitudine judicativă. Nu este aici nicidecum vorba de un pur şi imobil extaz, de o încremenire contemplativă; „subiectul” care realizează această operaţie este capabil în continuare să sesizeze evidenţe inebranlabile, să acceadă la un adevăr intuitiv reproductibil şi care poate fi inclus în continuare într-o înlănţuire sau o combinaţie de asemenea date fenomenologice. Am putea astfel spune că suspendarea eului empiric, a subiectului aflat în lumera atitudinii naturale, nu afectează nicidecum eul judicativ, care persistă în activitatea sa sintetic-judicativă.

Ne aflăm acum în faţa următoarei alternative: fie eul pur trebuie conceput dintru început ca eu judicativ, fie el nu este decât o simplă şi pasageră modificare a eului concret. Sunt texte care în care Husserl pare să fi avut în vedere prima variantă, anume atunci când asociază eul pur fenomenologic cu acel „eu gândesc” kantian care însoţeşte orice reprezentare a mea[22]. Faptul că orice câmp sau flux fenomenologic trebuie să se centreze, să

[21] *Ibidem*.
[22] *Ibidem*.

aibă o unitate a lui, este însă o condiţie intrinsecă a formei înseşi a câmpului (fluxului) şi nicidecum o „reprezentare". În consecinţă, prima dintre cele două posibilităţi enunţate mai sus nu se susţine din punct de vedere strict fenomenologic.

Rămâne deci de examinat în amănunt a doua posibilitate, anume ca eul concret, aflat în atitudinea naturală, să poată dezvolta o serie de atitudini parţiale sau particulare, în raport cu care atitudinea naturală nu este altceva decât unificarea (coordonarea) acestora pe fondul unei înrădăcinări primordiale, al unui „a-fi-în" primar – condiţie a oricărei atitudini, posturi, luări de poziţie particulare.

Că suspendarea fenomenologică este una parţială o spune chiar Husserl când atrage atenţia asupra diferenţei dintre aceasta şi tentativa universală de negare. Din acesta din urmă, Husserl extrage „numai fenomenul «punerii între paranteze» sau «înafara circuitului»"[23]. Tot el este acela care precizează că *epoché* înseamnă „*o anumită* suspendare a judecăţii care se compune cu o persuasiune a adevărului care rămâne nezdruncinat şi chiar de nezdruncinat dacă el este evident"[24].

Ce ar mai trebui adăugat aici este faptul că în atitudinea naturală comportamentul judicativ produce o *ruptură*, o *denivelare*. Judecata, aducând cu sine o lume a idealităţilor, face să intervină în chiar ordinea naturală a lucrurilor un fel de suspendare a cursului natural al lucrurilor. În atitudinea pur naturală, pre-judicativă, am spune „norul", „ploaia". În atitudinea judicativă spunem „Norul este negru" sau „Norul este ameninţător" şi „Ploaia a început" sau „Ploaia este deasă", iar acestea nu sunt decât o infimă parte dintr-o enormă masă de posibilităţi pe care

[23] *Ideen* I, p. 55.
[24] *Ibidem* (noi subliniem).

atitudinea judicativă, asociată limbajului, ne-o oferă. Observăm astfel că prima condiţie a posibilităţii suspendării fenomenologice este ruptura internă a lumii în „temata" si „rhemata", în „subiect" şi „predicat" şi înlocuirea lumii date în mod direct şi naiv cu aceasta - mai complexă, dar deopotrivă mai maniabilă[25]. În acest fel, lumea atitudinii naturale se complexifică şi pregăteşte posibilitatea (auto-)sesizării propriei sale esenţe (în sensul de *Wesen*) prin această *epoché* fenomenologică.

II. *Epoché* ca şi conversie de valoare a lumii practice

După ce a elucidat lumea potrivit dimensiunii spaţialităţii, Husserl prezintă în continuare lumea „considerată ca *ordine a fiinţelor în succesiunea temporală*"[26], dar de asemenea „*ca lume a valorilor, lume a bunurilor, ca lume practică*"[27], valorile şi aspectele practice aparţinând şi ele *cu titlu constitutiv* obiectelor „prezente" ca atare. După ce a enunţat ideea de „formă" a lumii, se observă că nu este numai o formă potrivit dimensiunii spaţiale, ci şi potrivit dimensiunilor temporală şi practică, chiar dacă acestea din urmă nu sunt menţionate în mod expres de Husserl. Mai ales a treia primeşte mai departe (§31) o importanţă capitală căci „scoaterea din circuit" sau „punerea între paranteze" a tezei naturale se prezintă în mod fenomenologic ca o conversie de

---

[25] Una din consecinţele, poate neaşteptate, ale acestei idei este aceea că nu poate fi vorba de suspendare fenomenologică şi, pe baza acesteia, de reducţii fenomenologice înafara atitudinii judicative, chiar dacă avem luări de poziţie şi în alte domenii, cum ar fi cel al afectivităţii. În acest fel o întreagă şi prolifică linie de cercetare fenomenologică, începând cu Heidegger din *Sein und Zeit*, s-ar vedea infirmată în chiar posibilitatea ei.

[26] *Ideen* I, p.49 (Husserl subliniază).

[27] *Ideen* I, p.50 (Husserl subliniază).

valoare <*Umwertung*>[28]. Husserl nu o spune în mod expres, dar este potrivit esenţei imposibil ca o lume desfăşurată numai potrivit spaţialităţii şi temporalităţii să poată fi convertită. Un lucru corporal poate fi aici sau acolo sau pur şi simplu să nu fie; el poate fi acum sau într-un alt mod temporal sau pur şi simplu să nu fie. A aplica îndoiala asupra acestor tipuri de lucruri corporale echivalează în cele din urmă cu a le aneantiza[29]. Dar Husserl precizează în mai multe locuri în §§31-32 că sensul *epoché* nu este anihilarea sau destrucţia lumii (a tezei naturale a lumii). Este vorba numai de a i se retrage valoarea sa; întregul lumii „nu mai valorează acum nimic, el trebuie pus între paranteze fără a fi prin aceasta validat sau contestat"[30].

Teza naturală a lumii nu poate fi alterată (modificată) decât potrivit dimensiunii practice; numai *în conştiinţă* o asemenea modificare este efectuată sau efectuabilă. „Eu nu neg această «lume» - scrie Husserl - ; eu nu pun existenţa sa la îndoială…; dar operez această *epoché* «fenomenologică» care îmi interzice în mod absolut orice judecată asupra existenţei spaţio-temporale"[31].

Această operaţie ascunde un ceva afirmativ. Este vorba de această dimensiune practică sau, mai precis, de ceea ce se găseşte în spatele ei şi o susţine: *relaţia* particulară pe care „lucrurile" o întreţin cu mine, modalitatea specifică în care acestea se

---

[28] *Ideen I*, p. 55.

[29] La drept vorbind, pentru Husserl o lume a lucrurilor nu este o lume – în consecinţă, ei nu i se poate aplica o operaţie care vizează lumea în sensul propriu al termenului. Dimensiunea practică nu numai că nu poate lipsi, ci ea are chia un primat un raport cu celelalte dimensiuni. Vezi în acest sens *Ideen* II, § 50.

[30] *Ideen I*, p.57.

[31] *Ideen I*, p.56.

raportează la mine ca ființă raportându-se la ele. Lumea ca întreg al realităților nu poate fi suspendată, ci această suspendare trebuie să fie operată pe un plan „stabil" care este acela al „formei" lumii practice, adică acela al formei raportului reciproc al eului și al lumii spațio-temporale (a lumii și nu a simplului mediu înconjurător) – un raport în care eul se estompează în favoarea *co*relației. Ceea ce era din punct de vedere fenomenal o operație conștientă a eului meditând și o putere a libertății sale[32] se arată din punct de vedere fenomenologic ca o posibilitate a lumii înseși. De aceea referința la îndoiala cartesiană este, ca să spunem adevărul, sursă de neînțelegeri, căci aceasta aduce cu sine ideea cartesiană a unui „punct arhimedic", adică a unei științe absolute a spiritului. Nu este poate prea îndrăzneț să susținem, cu Husserl și împotriva lui, că se poate vorbi la sfârșitul primului capitol din cea de-a doua secțiune a *Ideen* I (în care reducția fenomenologică se efectuează sub ochii noștri și în bună măsură spontan, Husserl fiind numai acela care o descrie) de *reductibilitatea lumii* mai degrabă decât o reducție ca operație a eului și ca operație voluntară.

Ea este și aceasta, dar a o privi în mod exclusiv sau prioritar astfel ar conduce la paradoxul imotivării reducției despre care vorbea Roman Ingarden printre primii[33]; ea este fiindcă lumea

---

[32] *Ideen I*, p.55.

[33] Vezi R. Ingarden în textul publicat la sfârșitul volumului I al Husserliana; de asemenea, E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik* (celebrul articol apărut inițial în „Kant–Studien" XXXVII), în Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, p.79-156, trad. fr. *La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine*, în Eugen Fink, *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974.

este reductibilă când este adusă la forma sa ultimă, fundamentală – aceea a lumii ca *raport reciproc*, ca şi *co-relaţie*[34].

III. Universalizarea *epoché*

„Reducţia fenomenologică" – să folosim deocamdată acest termen în sensul lui cel mai larg, anume acela de ansamblu al procedeelor specifice cercetării fenomenologice – nu este decât un mijloc; ea nu îşi este sufiecienţa sieşi. În viziunza lui Husserl, scopul său este acela de a permite accesul la terenul ferm al activităţii constituante. De fapt, reducţie şi constituire sunt perfect solidare, dar într-un fel de „înlănţuire antagonică, una recuzând, cealaltă construind"[35]. Contrapunerea celor doi termeni esenţiali ai fenomenologiei nu este însă singura posibilitate pe care cercetările inaugurate de Edmund Husserl o scot la iveală. Tot aşa de bine putem să le prezentăm într-un fel de continuitate, „una având funcţia de a scoate la iveală, cealaltă străduindu-se să pună piciorul pe pamântul proaspăt descoperit şi să efectueze o explorare amănunţită"[36]. De altfel, în *Die Idee der Phänomenologie* (1907), reducţia pare mai degrabă o componentă a temei majore a constituirii. Dacă în mai timpuria *Die Idee…* Husserl înţelegea prin reducţie a nu face uz de cunostinţele deja dobândite[37], în

---

[34] Această „soluţie" este, aceasta este evident, numai unul dintre posibilii pe care textul husserlian îi produce. A o face să prevaleze nu înseamnă că noi nu ne dăm seama că sensul textului invocat este articulat de Husserl în alt fel. Dar, suntem noi întotdeauna şi pe de-a întregul stăpânii a ceea ce gândim?

[35] Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1988, p. 249.

[36] *Ibidem*. În acelaşi sens Karl Schuhmann, potrivit căruia constituirea ar fi o reducţie dusă până la capăt (*Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie*, den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, p. XXXVIII).

[37] Ed. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, den Haag, Martinus Nijhoff, 1950, p. 6.

Ideen I (1913) este vorba de o atitudine mult mai radicală în sensul precis că avem de această dată libertatea de a face sau nu uz de teza existenţei lumii naturale[38]. Această componentă cu totul particulară a îndoielii cartesiene şi pe care Descartes o trecuse cu totul cu vederea este acum, pentru prima dată, descoperită de Husserl, care încearcă în continuare să tragă toate foloasele posibile din această perspectivă nebănuită care i se deschide în faţa ochilor. Husserl numeşte această „suspendare" (nici…nici…) „*epoché*" şi o distinge de „reducţiile fenomenologice", cărora le consacră un capitol aparte[39].

Cum înţelege Husserl sa scoată un profit din descoperirea sa? Ceea ce urmăreşte el pare să fie accesul la o nouă regiune a fiinţei – o regiune originară şi plecând de la care întraga lume să poată fi constituită - , interes dublat de acela (propriu-zis fenomenologic) al determinării tipului de experienţă care îi corespunde. Pînă la un punct, pare că Husserl îşi propune să scoată în relief un tip aparte de fiind, o sferă a fiinţei „imanente" şi care, dintr-un nivel oarecare al constituirii ar deveni o „sferă absolută" a fiinţei. Reducţia fenomenologică ar trebui să exhibe această sferă presupusă ca aparţinând „subiectivităţii transcendentale" şi ca incluzând în ea toate lumile posibile[40].

Epoché apare astfel ca momentul de uvertură a unei serii de procedee menite să contribuie la constituirea metodică, etapă cu etapă, a lumii în ansamblul său. De aceea, Husserl nu vorbeşte de „reducţie", ci de „reducţii". Rezultatul său nu este altul decât lumea redusă, adică lumea concretă, trăită, dată în mod intuitiv, lumea de dinainte de orice constituire. Mai clar spus: este vorba

---

[38] *Ideen* I, p. 65.
[39] *Ideen* I, §56-62.
[40] J. Patočka, *op. cit.*, p. 255.

în cele din urmă de o serie de câmpuri sau fluxuri sensibile, de „obiecte" pur sensibile sau, mai bine spus, de moduri de prezentare a acestora[41]. Ele formează un fel de „empirie transcendentală", fiind condiţie *sensibilă* a oricărei constituiri posibile. Aceasta nu înseamnă însă că ele ar putea fi gândite înafara acestui sistem complex de interdependenţe care este sistemul constituirii. De accea , autodonarea pe care ne-o asigură imanenţa nu mai este suficientă pentru a face posibilă efectiv procesele constituirii în ansamblul lor. Imanenţa înseşi este investigată şi diferenţiată[42], iar ceea ce părea o distincţie fermă între două tipuri fundamentale de fiinţă se arată a nu fi decât o demarcaţie specifică procesului de constituire. „Constiinţă" şi „lume" se opun numai ca „regiuni" ale constituirii şi îndeosebi ca regiuni constituite. Orice constituire se face pe baza unui „deja-constituit" şi fiecare nouă achiziţie serveşte ca platformă pentru celelalte efectuări constituante (ar fi cu totul absurd să trebuiască să o luăm de fiecare dată de la început). Iată, de exemplu, constituirea lucrului „real": ea nu este posibilă decât pornind de la trăire, care, ca trăire de conştiinţă şi ca trăire *a* ceva (trăire intenţională), face să apară tot restul (să apară şi să se constituie deopotrivă).

Cu toate acestea, posibilitatea înseşi a constituirii, posibilitate pusă în joc în principiu de fiecare dată când este vorba de o constituire la un nivel oarecare, este una „transcendentală" şi ea este scoasă la lumină de această *epoché* fenomenologică (desigur, în măsura în care o singularizăm ca operaţie şi îi asigurăm acest statut radicalizat despre care vorbeam mai sus)[43].

---

[41] Aşa cum sunt ele înfăţişate, de exemplu, în prelegerile despre lucru şi spatiu (1907) şi în prelegerile despre conştiinţa internă a timpului (1905).

[42] V. *DuR*.

[43] În acelaşi sens Jan Patočka (care ne-a oferit şi principalul impuls pentru a conduce cercetarea în această direcţie): „Concepută astfel, *epoché* nu mai

IV. Reducţie, noemă şi non-coincidenţă

Posibilitatea esenţială a răsturnării face ca sensul noematic să primească un statut ambiguu. Fuziunea între anumite trăsături provenind dintr-un demers ce ţine de teoria cunoaşterii şi altele apărute în cadrele unor teorii ale semnificaţiei nu este efectuată plenar decât în *Ideen* I, întrucât această operaţie nu poate fi efectuată decât sub auspiciile reducţiei. De altfel cele două concepte fundamentale ale fenomenologiei sunt introduse aproape simultan. De noemă, Husserl vorbeşte pentru prima dată în cursul de iarnă 1906-1907 publicat ca tomul 24 al Husserliana şi având ca titlu *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-07*[44], în timp ce ideea reducţiei apare explicit în *Die Idee der Phänomenologie*[45], care datează din aceeaşi perioadă.

Noema este obiectul fenomenologic redus sau obiectul în măsura în care el este de fiecare dată „dat şi *vizat «în mod intuitiv»*"[46] *într-un act redus*. Avem de a face deci încă de la început cu un fel de „amfibolie"[47]; ca şi corelat al unui act punctual, noema este un „fenomen ontic" distinct de obiectul ca unitate constituită într-o multiplicitate de fenomene. Vedem

---

oferă acces la un fiind sau la un «pre-existent», de orice fel ar fi el, mundan sau non-mundan, ci permite poate, chiar datorită acestui motiv, să accedem, nu la ceea ce apare, ci la faptul de a apărea ca atare. <…> Noi pătrundem, cu acesta, până la condiţiile de posibilitate ale faptului de a apărea ale aparentului <*l'apparaissant*>".

[44] Ed. U. Melle, M. Nijhoff, la Hague, 1984.

[45] *Hua* 2, herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel, den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.

[46] *Hua* 24, p. 230.

[47] R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, P.U.F.,1994, p. 70

profilându-se o dificultate în jurul căreia conceptul de noemă se va dezvolta în continuare: el nu este nici componentă reală a actului, fiind totuşi legat esenţialmente de acesta[48], nici obiect ţinând de natura empirică trimiţând totuşi la un asemenea tip de obiect[49]. Terminologia utilizată de Husserl însuşi poate fi sursă de neînţelegeri. Husserl defineşte noema fie ca fiinţă *ideelă* <*ideel*> dacă vrea să o separe de imanenţa reală, fie ca fiinţă *ideală* <*ideal*> când este vorba de a o distinge de obiecte reale. Deşi corelatul actului are o validitate supra-temporală mereu aceeaşi, Husserl îi refuză caracterul de idealitate de tipul generalităţii de esenţă.

Pentru a înţelege mai bine această ambiguitate, să luăm exemplul unui act de judecare. „Judecatul" nu apare decât dacă există un act de judecare; el depinde deci de acesta, el este individualizat din punct de vedere temporal la fel ca şi acesta. Pe de altă parte, ceea ce este judecat nu are nici un raport cu unul sau altul dintre caracterele actului (momentul temporal în care actul a fost efectuat, maniera concretă în care acesta a fost efectuat); noi trebuie să fim atenţi la ceea ce este judecat şi astfel interesul nostru se îndreaptă mai degrabă spre identitatea acestuia, spre „intemporalitatea" lui. În ciuda dependenţei sale cu privire la conştiinţă (cu privire la act), noema păstrează o autonomie şi se lasă considerată în ea înseşi[50]. Dar ce face ca noema, judecatul de exemplu, să se autonomizeze, până la a rupe legătura sa cu noesa care o „produce"? În judecata „aurul este galben" trebuie distins simplul judecat empiric, legat de prezenţa în faţa noastră a unui obiect „în persoană" (o monedă de aur, de

---

[48] „Corelatul conştiinţei este inseparabil de conştiinţă fără a fi totuşi realmente conţinut în ea", *Ideen* I, §128, p. 434.

[49] „... trăirea perceptivă luată în ea însăşi comportă chiar în esenţa sa «arborele ca atare» sau noema completă ...", *Ideen* I, §97 (a se vedea, de asemenea, §98).

[50] *Ideen* I, §98.

exemplu) şi judecatul suprapus, luat într-o manieră generală, care este de fapt o semnificaţie. Procedând la explicitarea noetică a judecatului accedem într-adevăr la complexitatea sa noematică.

Aici sunt două lucruri de remarcat: mai întâi, că orice analiză fenomenologică trebuie să se dirijeze asupra celor două laturi ale trăirii intenţionale; ea riscă altfel să gliseze fie spre o pură „logică noetică", fie spre o analiză de-a dreptul obiectivă. În al doilea rând, că nici un exemplu nu este inocent. Ideea husserliană că nu importă ce fiinţă individuală poate fi luată ca punct de plecare a unei variaţii eidetice ar trebui regândită, căci ea se bazează pe presupunerea insuficient tematizată că esenţa trebuie să fie cumva continuă şi omogenă, nealterată pe întreaga sa întindere[51]. *Eidos*-ul se confundă astfel – şi acesta este un caz ideal – cu idealitatea înseşi, concepută potrivit unui model matematic.

Numai după reducţia fenomenologică obiectul este desprins de cuprinderea sa mundană, el câştigă în continuare adevărata sa dimensiune şi adevărata sa „dependenţă" – el este obiect al conştiinţei. Această ultimă dependenţă este cu totul particulară şi, într-un anume fel, paradoxală: este o dependenţă în care obiectul

---

[51] Vezi în acest sens Marc Richir, *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1987, care propune pe un fundament oferit de concepţia merleau-ponty-ană a „esenţelor" – aceea din *Le visible et l'invisible* – „o edetică transcendentală fără concept" (p. 271-279 mai ales). În aceeaşi linie de gândire: J. Garelli, *Rythmes et mondes*, Grenoble, Jérôme Millon. Pentru critica merleau-ponty-ană a esenţelor, a se consulta Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard et l'étude de Renaud Barbaras, *Phénoménalité et signification dans „Le visible et l'invisible"*, dans „Les Cahiers de Philosophie", no. 7, 1989, p. 27 et urm.
În acelaşi timp nu trebuie să uităm urmatorul fapt: constituirea oricărui obiect este ghidată de o Idee, de o „formă ultimă", şi că anumite obiecte sunt mai aproape şi anumite altele mai îndepărtate de aceasta, această „distanţă" fiind una de esenţă şi nu pur şi simplu gradulă.

îşi câştigă libertatea sa de mişcare. Poziţia noemei poate să meargă de la stricta relaţie cu actul care o produce (şi care face ca noema să pară câteodată că primeşte o imanenţă efectivă, reală[52]) până la autonomia şi la intemporalitatea sa ca semnificaţie ideală. Aceasta înseamnă că *autonomia sa este prescrisă noetic*.

Această dependenţă (care poate fi tratată într-o manieră mai exactă ca *incluziune intenţională*) îl autorizează pe Husserl să caracterizeze conştiinţa ca şi *conştiinţă absolută*, în opoziţie cu fiinţa obiectivă, care este o obiectualitate care îi aparţine esenţialmente opunându-i-se deopotrivă. Tot ce are o fiinţă, fie ea ideală sau obiectivă, fie că este vorba de o pură ficţiune sau de o iluzie sau de un obiect al naturii, aparţine fluxului conştiinţei. Rezultatul reducţiei nu este o oarecare obiectualitate mai puţin punctuală şi căreia îi putem cu uşurinţă ataşa o anumită „substanţialitate"; „reziduul" său este mai degrabă această corelaţie alternantă, acest du-te-vino între noesă şi noemă (asupra căreia suntem de acord să spunem că este structura fenomenologică fundamentală) şi în cele din urmă această deschidere şi această libertate câştigate de către un obiect devenit noemă.

Se pare ca analizele notice ar trebui înlociute cu analize noematice şi, în consecinţă, fenomenologia noetică (husserliană) cu o fenomenologie noematică. Suntem astfel îndreptăţiţi să ne întrebăm cu privire la statutul unei analize pur noematice. Rudolf Bernet, care vede o asemenea analiză ca „perfect gândibilă" se referă mai întâi la §149 din *Ideen* I, consacrat problemei constituirii fenomenologice a lucrului în general – o temă care, tratată într-o manieră mai concretă, va face obiectul volumului

---

[52] Vezi G. Küng, *Das Noema als reelles Moment*, dans *Phenomenological Perspectives. Historical and Systematic Essays in Honour of Herbert Spiegelberg*, the Hague, Martinus Nijhoff, col.„Phaenomenologica" vol. 62, p.151-153.

Ideen II - , luând ca ghid regiunea „lucru material". Dar este vorba aici de constituirea regiunii „lucru" în conştiinţa transcendentală, fiind deci afectată de ceea ce noi am numi „nivel al auto-comprehensiunii filosofice a fenomenologiei" şi riscând astfel să piardă caracterul său strict fenomenologic.

Posibilitatea unei descrieri pur noematice în cadrele unei fenomenologii a percepţiei (şi deci în imediata apropiere a temei noastre) pare să se profileze mai clar în anumite manuscrise târzii[53] şi a fost pe deplin şi explicit exploatată de A. Gurwitsch[54]. Câmpul transcendental este descris cu ajutorul conceptului de orizont – sistem de aparenţe posibile care trimit unele la altele. Mişcările şi schimbările sunt înţelese ca translaţia unei aparenţe de la periferie către centrul câmpului, mişcare declanşată de un „apel", de o „atracţie" şi ghidată de legile asociaţiei. O aparenţă care „dormitează" este trezită în funcţie de exigenţele actuale ale câmpului.

Am putea deci conchide că „interesul de cunoaştere care animează subiectul care percepe ar fi deci în cele din urmă mai degrabă o chestiune de forţe de atracţie sau chiar de pulsiuni anonime decât expresia voinţei unui *ego*" şi că „percepţia s-ar realiza numai în sânul unei vieţi pasive a subiectului"[55]. Fără a dori în vreun fel să prejudiciem acest tip de analiză – pe care, de altfel, noi înşine o folosim masiv – suntem totuşi obligaţi să remarcăm că, dacă vrem să rămânem strict în cadrele demersului husserlian, o asemenea analiză trebuie intim legată de domeniul

---

[53] R. Bernet prezintă o listă a acestora la pagina 134 a cărţii sale *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1994.

[54] Aron Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience*, Desclée de Brouwer, 1957.

[55] R. Bernet, *op. cit.*, p.135.

cercetat[56] şi că, în consecinţă, nu putem vorbi de o metodă universală. Analiza noematică nu poate fi utilizată deci decât în contexte particulare, anume în contexte legate de prezenţa originală efectivă a lucrului[57]. În plus, a o face să prevaleze în mod necondiţionat ne conduce la un tip aparte de obiectivism. Chiar dacă nu ar mai fi vorba de acum de obiecte constituite, de obiecte ale lumii „obiective", rezultatul ar fi acelaşi: uitarea de sine a subiectului manifestant şi, prin urmare, „uitarea" domeniului întreg al manifestării.

Ceea ce ne împiedică uneori să exploatăm la maximum câmpul infinit deschis de descoperirea corelaţiei noetico-noematice este prejudecata puternic înrădăcinată a coincidenţei necesare sau, cel puţin, dezirabile a planurilor: noesă şi noemă, noemă şi obiect „în sine" – idee călăuzitoare a teoriei cunoaşterii şi căreia chiar conceptul de noemă îi este tributar până la un punct. Or, dacă preluăm ideea coincidenţei perfecte, nici o răsturnare nu mai este posibilă; dimpotrivă, o asemenea situaţie ar fi de evitat, căci ea ne-ar îndepărta de idealul adecvării perfecte. Dar, cum arătam deja, orice cercetare aplicată în mod riguros domeniului cercetat se găseşte în faţa unei „oscilaţii" (G. Berger) a punctului de vedere iniţial, care basculează în opusul său. *Non-coincidenţa* este de fapt aceea care guvernează câmpul transcendental (noetico-noematic) şi orice tentativă de a ne apropia de acesta cu mijloacele unei logici „mundane", centrate pe „pertinenţă" <*Triftigkeit*>, aduce un prejudiciu acestor rezulate şi întreţine un sentiment de insuficienţă datorat faptului că analiza bate pasul pe loc[58].

---

[56] „Fiecare regiune furnizează aici firul conducător care va orienta un grup original şi bine delimitat de cercetări", *Ideen* I, p. 309.

[57] Aceasta nu înseamnă, desigur, că aspectul noetic nu ar avea aici nici un rol.

[58] Husserl are obiceiul sa rezolve un pic prea rapid această problemă făcând apel la „Ideea în sens kantian", elaborată şi ea în limitele teoriei cunoaşterii.

Ne întrebăm în acest moment: este teleologia imanentă o soluţie? În primul rând, non-coincidenţa respinge însăşi ideea de „soluţie", de rezolvare, căci a rezolva înseamnă, implicit sau explicit, suprimarea oricărei non-coincidenţe. Trebuie să remarcăm, în al doilea rând, că o dimensiune teleologică este înscrisă totuşi în fiinţa înseşi a câmpului transcendental şi că teleologia trebuie să constate şi să expliciteze această situaţie fundamentală. A o îndepărta de câmpul nostru de cercetare ar fi la fel de impropriu ca şi a o împinge până la resorbţia ei în idealul care o ghidează.

Se înţelege de la sine că nu în atitudinea naturală sau în vreuna din variantele ei (aceea a simţului comun, ştiinţifică sau dogmatică) se poate dezvălui un asemenea domeniu. Astfel, reducţia fenomenologică nu serveşte numai la a scoate la lumina domeniul deschis de corelaţia noetico-noematică, dar este şi singura capabilă să menţină lumea în tensiunea străluminantă dintre *constituire* şi *constituit*.

Capitolul III

Trăirea

Conceptul de *trăire* nu este numai cel mai important concept al fenomenologiei husserliene, până într-acolo încât aceasta se prezintă ca o „teorie descriptivă a esenţelor trăirilor pure" (*Ideen* I, §75), dar şi cel mai „fragil", cel mai expus distorsiunilor şi falsificărilor. Vom urmări în cele ce urmează în ce fel este conceptul de „trăire" un concept-cheie al fenomenologiei lui Husserl (chiar dacă fondatorul fenomenologiei nu a lămurit pe deplin conceptul subiacent de „viaţă"). În interpretarea noastră vom sublinia caracterul *dual* al trăirii în sens fenomenologic luând în considerare atât a proto-poziţiile doxice reale efective, cât şi *neutralităţile proto-doxice*.

Cînd trăim, noi ne îndreptăm atenţia *fie* spre ceea ce trăim, spre „conţinutul" trăirii, care irumpe în noi, care ne acaparează şi ne impune configuraţiile „sale", *fie* – mai rar – spre faptul însuşi de a trăi, spre schimbările pe care acesta le aduce, fără însă ca noi să putem rămâne prea mult în această postură. Numai după exersarea reducţiei ne apare o viaţă în sensul plenar al termenului, o viaţă în care *co*-relaţia şi *co*-apartenenţa apar în mod clar, iar trăirile îşi dezvăluie totalitatea dimensiunilor lor. Riscurile sunt – se înţelege – pe măsura mizei.

I. Consideraţii privitoare la metodă

Cum să ne apropiem de această entitate evanescentă care este „trăirea”? Husserl ne propune concepte foarte diferite de acelea pe care ştiinţa europeană le-a forjat. „Conceptele geometrice sunt concepte «ideale»”[59] – scrie el. Acestea din urmă exprimă lucruri pe care nu le putem „vedea”; ele se îndepărtează atât de mult de intuiţie, de viaţă, că sunt totalmente improprii pentru cercetarea trăirii. Conceptele propuse de Husserl sunt „descriptive”[60], căci ele „provin fără intermediar din simpla intuiţie şi nu sunt nicidecum esenţe «ideale»”[61]. Ele au ca şi corelat „esenţe morfologice”[62] şi nu esenţe ideale, care nu sunt decât limite ideale de negăsit în intuiţia sensibilă. Vagul, curgătorul, inexactul – iată câteva trăsături care disting esenţele morfologice de esenţele ideale, fără a le împiedica – chiar dimpotrivă! – să exhibe articulaţiile domeniului lor şi să furnizeze deci cunoştinţe „absolute” – pentru a utiliza jargonul husserlian.

În ciuda diferenţei sale în raport cu conceptul ştiinţific (psihologic), care, ca idealizare şi substrucţie, pierde tocmai ce este *viu*, trăirea fenomenologică ramâne totuşi obiectul unei ştiinţe posibile, pe care Husserl încearcă să o fondeze nu ca „ontologie formală”[63], ci ca „eidetică descriptivă”[64]. Ştiind bine că una din exigenţele fenomenologiei este acordul deplin între metodă şi

---

[59] *Ideen* I, p. 138.
[60] *Ibidem*.
[61] *Ibidem*.
[62] *Ibidem*.
[63] *Ideen* I, §59.
[64] *Ideen* I, §71. Posibilitatea înseşi a unei „stiinţe” a trăirii pare să fie pricipala achiziţie a capitolului I al *Ideen* I.

domeniul de aplicare al acesteia, ne întrebăm: răspunde metoda husserliană acestei exigențe?

Ceea ce ne atrage atenția încă de la început este similitudinea între metoda fenomenologică şi cea matematică. Aceasta nu se datorează numai formației de matematician a fondatorului fenomenologiei, tot aşa cum îngrijorarea noastră cu privire la această situație nu este o simplă chestiune de „gust" sau de „modă". Este clar că prioritatea absolută pe care Husserl o dă metodei este departe de a fi un simplu efect retoric; este de fapt modul în care cartesianismul lui Husserl – de altfel declarat[65] – se impune în detrimentul unei simple cercetări analitice a câmpului transcendental. Am putea chiar spune că prejudecata anteriorității metodei se introduce prin subrepție într-o cercetare care se doreşte „cu totul lipsită de presupoziții"[66] – şi cu acesta încă multe altele.

Accentuând distincția între atitudinea naturală şi cea fenomenologică până la o veritabilă ruptură, Husserl ajunge să vorbească de „o metodă de dinainte de orice metodă factual-determinantă, o metodă care să aducă sub privirea sesizantă câmpul <*Sachfeld*> conştiinței pure transcendentale…"[67]. Diferită şi chiar opusă „exercițiului milenar al gândirii", precum şi unei „experiențe neîntrerupte" a generațiilor umane[68], o asemenea metodă nu poate să se priveze totuşi de bogăția de date pe care orice trăire o aduce. Încă prizonier al unei perspective abstract-gnoseologice, Husserl se află aici pe punctul de a prejudicia propriile sale des-

---

[65] A se consulta îndeosebi Ed. Husserl, *Meditații cartesiene*, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Ştiință, 1994, meditația I.

[66] *Ideen* I, p. 121.

[67] *Ibidem*.

[68] *Ideen* I, p. 120.,

coperiri. Este această „ştiinţă" un răspuns adecvat la insecuritatea, la lipsa de încredere şi la descurajarea – de care Husserl se plânge câteva linii mai jos - care însoţesc cercetarea câmpului transcendental pur? Nu încearcă acestă „ştiinţă" să se substituie adevăratului „fir conducător" al cercetării? Decât să ne epuizăm într-o lungă şi fastidioasă discuţie privind raporturile acesteia cu ştiinţele constituite, ar fi mai de folos – credem noi – să mergem direct la ţintă şi să scoatem în lumină trăirile cu întreaga şi remarcabila lor bogăţie. În caz contrar, cercetarea fenomenologică s-ar transforma într-o simplă „figurare" sau într-o simulare a vieţii, ceea ce, pe drept cuvânt, ar putea fi numit un eşec deplin.

În tradiţia fenomenologică trăirea a fost prezentată *fie* ca strâns legată de noţiunea de „fiinţă" (ne referim aici îndeosebi la trăirea intenţională), *fie* ca derivată din ideea de viaţă organică şi, în acest din urmă caz, ceea ce este vizat în conceptul de „trăire" este o fiinţă în mod absolut „la sine" sau „pentru sine", o fiinţă care aduce întotdeauna cu sine garanţia proprie-i existenţe. Avem de-a face deci cu un o „trăire" care poartă în spatele ei o întragă tradiţie filosofică şi care ne proiectează dintr-o dată într-o dezbatere care ajunge în mod inevitabil la o „filosofie a conştiinţei"[69].

---

[69] Punctul de plecare al oricărei discuţii asupra acestui subiect este fără îndoială alegerea heideggeriană a termenului *Dasein* în locul Eului transcendental şi noi trimitem în acest sens la *Sein und Zeit* şi la dezbaterea pe care această lucrare a suscitat-o. Remarci mai apropiate de problematica noastră se găsesc în Emanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1970, mai ales paginile 216-217 şi 223 şi Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 1963, paginile 119 şi următoarele.

II. Chestiuni terminologice

a) Trăirea

Termenul „Erlebnis" (trăire) a devenit curent către sfârşitul secolului XIX[70], deşi „erleben" – verbul din care derivă – este frecvent încă înainte şi însemna „a fi încă în viaţă când ceva se întâmplă". Ceea ce se accentuează aici este „imediatitatea cu care este sesizat ceva real – în opoziţie cu ceea ce gândim a şti, dar care nu a primit o confirmare din partea a ceea ce am trăit noi înşine…"[71]. Potrivit lui Gadamer, Hegel l-a utilizat primul scriind, în povestirea unei călătorii, „meine ganze Erlebnis". Nu este o pură întâmplare că acest termen a fost făurit de cel care va instaura în mod definitiv termenul „fenomenologie" în conştiinţa filozofică.

În primul rând, trăirea este deci ceea ce a trăit fiecare el însuşi. Ea este ceva pasager, efemer. Pentru a desemna conţinutul permanent a ceea ce este trăit, se utilizează în germană un derivat: „das Erlebte". „Erlebnis" ascunde în el două orientări semantice diferite: una spre imediatitatea punctuală, alta spre continuitatea rezultatului[72]; numai conexiunea lor l-a transformat într-un veritabil concept: ceva devine "Erlebnis" în măsura în care el a reuşit să confere o semnificaţie durabilă a ceea ce era un simplu şi fugace trăit. Dilthey este cel care a exploatat pe deplin această conexiune, mai ales în *Trăirea şi creaţia poetică* (1905). Dar este de remarcat că Dilthey utilizează în primele sale texte

---

[70] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, trad. fr. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, p. 77 - 87.

[71] *Op. cit.*, p. 78.

[72] *Ibidem*.

termenul „Erlebnis" ca trăire în imaginaţie. El scrie referindu-se la Rousseau: „potrivit a ceea ce el trăia <*erlebte*> şi a ceea ce ignoranţa sa a lumii îi permitea să reunească în imaginaţie ca trăit <*Erlebnis*>"[73]. Dar, în continuare, termenul primeşte la Dilthey o folosire ştiinţifică şi semnifică exclusiv „dat imediat, materie ultimă a oricărei puneri în formă pentru imaginaţie"[74].

Cuvântul „Erlebnis" datorează o parte din cariera sa (şi din sensul său global) idealismului german. „În raport cu abstracţia intelectului şi cu particularitatea senzaţiei sau a reprezentării, conceptul implică, de asemenea, legătura cu totalitatea, cu infinitul"[75]. În aceste conotaţii, termenul datorează mult şi gândirii care s-a îndreptat împotriva raţionalismului Luminilor (Schleiermacher, Schiller, Hegel), împotriva culturii burgheze (Nietzsche, Bergson). Dar nu trebuie să lăsăm deoparte o altă secvenţă a sensului global al termenului „Erlebnis" - cel de „eveniment care lasă o amprentă durabilă" [76], din cauza căreia termenul este aproape inconturnabil în descrierile experienţei religioase. De altfel, Dilthey substituie, în ediţia a doua a biografiei lui Schleimacher, „Ergebnisse" (rezultate) cu „Erlebnisse"[77]. Această proximitate semantică – mai puţin medierea „religioasă" – au un ecou în fenomenologia husserliană, pentru care datele originare sunt „impresiuni", „amprente".

Un anumit aspect „pozitivist" al termenului „Erlebnis" persistă, deşi conceptul s-a constituit mai degrabă într-o ambianţă romantică şi vitalistă. Astfel, reacţia heideggeriană împotriva lui

---

[73] *Op. cit.,* p. 79.
[74] *Ibidem*.
[75] *Op. cit.,* p. 80.
[76] *Störig - Das grosse Wörterbuch der deutschen Sprache*, Stuttgart, Parkland, 1990, p. 338.
[77] H.-G. Gadamer, *op. cit.,* p. 81.

nu este atât de surprinzătoare cum ar părea. Într-adevăr, imediatitatea inițială a termenului a fost acoperită de alte „idei" şi trimiteri, aşa cum am arătat până aici. Componenta pozitivistă a sensului termenului este datorată, potrivit lui Gadamer, faptului că el a devenit, cu Dilthey, „o temă gnoseologică sau, pentru ca să spunem mai bine, tema înseşi a teoriei cunoaşterii"[78]. Sensul său parţial de nuanţă pozitivistă persistă totuşi. Să nu uităm că sarcina pe care Dilthey şi-a asumat-o era aceea de a justifica în mod epistemologic cunoaşterea lumii istorice. În dezacord cu empirismul din timpul său (E. Mach[79]) care lua senzaţia ca ultimă unitate de conştiinţă, Dilthey se sprijină tocmai pe trăire (Erlebnis), accentuând caracterul său unitar şi global. Deoarece viaţa se obiectivează în formaţiuni de sens, conceptul de „Erlebnis" constituie fundamentul gnoseologic al oricărei cunoaşteri a ceea ce este obiectiv[80].

Conceptul de „Erlebnis" nu poate fi redus la rolul care i-a fost rezervat în teoria cunoaşterii, căci el „are o imediatitate frapantă care se derobează oricărei gândiri a semnificaţiei sale"[81]; experienţa trăită este fundalmentamente inepuizabilă[82]. Infinitatea sa îi permite astfel să adăpostească ceva diferit decât strictul conţinut sensibil impus de evenimentul exterior: *un raport interior cu globalitatea vieții*. Astfel Paul Natorp, ghidat de conceptul kantian de unitate sintetică a percepţiei, ajunge la ideea unei trăiri

---

[78] *Idem*, p. 81.

[79] Pentru o discuţie privind ceea ce numim uneori „fenomenologia hyletică" a lui Mach şi opoziţia lui la fenomenologia pură a lui Husserl, a se vedea Manfred Sommer, *Husserl und die frühe Positivismus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1985.

[80] *Idem*, p. 83.

[81] *Idem*, p. 84

[82] *Ibidem.*

originare <*Urerlebnis*>, adică la totalitatea conştiinţei pe care numai o metodă obiectivantă de cunoaştere o diferenţează. Plecând de aici el ajunge la conceptul de conştiinţă ca viaţă, ca „raport reciproc universal”[83].

Analiza gadameriană face să prevaleze raportul trăirii cu totalitatea care o depăşeşte şi pregăteşte astfel teza că trăirea estetică nu se reduce la un fel de experienţă trăită printre altele; el reprezintă, dimpotrivă, modalitatea esenţială a trăirii ca atare. Din punct de vedere fenomenologic, ne dăm seama că trăirea estetică, în complexitatea sa, maniera în care aceasta trimite teleologic la totalitatea lumii (şi a vieţii) şi la plenitudinea sensului, maniera în care acesta se extrage vieţii actuale pentru a se reinsera resemnificând-o, o recomandă ca trăire fenomenologică prin excelenţă.

b) Viața

Dacă acordăm totală încredere analizelor gademeriene, originea secretă a conceptului husserlian de viaţă – ca şi în cazul lui Dilthey – este de căutat în filosofia identităţii din idealismul german[84]. Hegel arătase deja, în a sa *Phänomenologie des Geistes*, analogia între viaţă şi conştiinţă de sine, ceea ce îi permitea să deriveze în mod dialectic conştiinţa de sine din viaţă. La Hegel viul nu este în aşa fel că l-am putea accesa din exteriorul vitalităţii sale, adică prin simpla „obiectivare”; trebuie mai ales să avem conştiinţa lui. Păstrând raportul cu obiectul ca determinant,

---

[83] P. Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, 1888, apud H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 85. Împotriva conceptualizării psihologice excesive a conceptuluide viaţă se ridică şi Henry Bergson începând cu *Les données immédiates de la conscience* (1888).

[84] *Idem*, p. 273

Hegel concentrează mişcarea vieţii în conceptul de dorinţă, care este văzut ca primul adevăr al conştiinţei de sine.

Husserl nu determină cu precizie conceptul său de viaţă, deşi acesta este prezent în fenomenologia sa de o manieră mereu mai accentuată. Dacă în *Cercetări logice* nu era vorba decât de „trăiri intenţionale", accentul căzând mai degrabă pe intenţionalitate decât pe „viaţă", în *Krisis* viaţa îşi găseşte un loc central odată ce conceptul de *Lebenswelt* (lume a vieţii) este introdus[85]. Dar chiar aici este vorba, de fapt, de un nou concept al lumii, care să poată fi solul dat dinainte al oricărei experienţe fără a trimite la un tot (abstract) al fiinţei şi fără să se opună atitudinii naturale. Ceea ce a acţionat din interior în dezvoltarea conceptului husserlian de viaţă a fost faptul că viaţa este mereu viaţă redusă transcendental (viaţă a subiectivităţii transcendentale, deci) şi că Husserl nu a renunţat niciodată – nici chiar pentru plăcerea experimentării – la performativitatea conştiinţei transcendentale, căci el viza mereu rezolvarea problemei *constituirii* lumii[86]. Conştiinţa (transcendentală), chiar în mod anonim, este întotdeauna sediul spontaneităţii şi sursa ultimă a oricărei validităţi. Dar, după cum ne străduim să o arătăm, efectivitatea conştiinţei se găseşte limitată mereu, amendată într-un joc infinit între ea şi lume în „interiorul" lumii ca ansamblu. Ideea husserliană de viaţă ar trebui astfel să fie cercetată pornind de la ideea corelaţiei, care – Gadamer are aici o remarcă profundă – „urmează în fond modelul structural al unei relaţii de viaţă"[87].

---

[85] *Krisis*, §28 şi următoarele.
[86] *MC*, §61.
[87] Gadamer, *op. cit.* p. 274.

Heidegger[88] avea şi el ca punct de plecare iniţial „tendinţa de a «înţelege <*Begreifen*> pornind de la viaţă»"[89] şi conceptul de viaţă joacă, de asemenea, pe întregul parcurs al filosofiei heideggeriene, un rol excepţional, dar încă mai greu de clarificat. Cogito-ului pur al subiectivităţii transcendentale, Heidegger îi opune facticitatea *Dasein*-ului şi el transgresează astfel problematica epistemologică spre o fondare ontologică, răsturnând în acelaşi timp ideea înseşi de fondare. Structura ontologică originară a *Dasein*-ului este aceea a comprehensiunii. Urcând până la facticitatea originară a *Dasein*-ului, Heidegger avansează într-o direcţie în care Dilthey mai întâi, poate Husserl de asemenea, s-au oprit la mijloc de drum permiţând obiectualiăţilor care ar trebui să fie fondate să fie reinvestite şi să acopere din nou viaţa originară care le produsese.

Dasein-ul este fiinţa care se proiectează spre al său a-fi-posibil, dar care a „fost" deja. În spatele acestei situaţii nu se poate merge mai mult şi această situaţie descrie facticitatea originară. Noi suntem, cu Heidegger, în faţa unui nou concept de viaţă, mai fundamental încă, dar nu în faţa unui concept mai dezvotat. Finalmente, Heidegger nu ajunge la un concept universal al vieţii, care să poată integra orice formă de viaţă. El continuă să gândească modul de a fi al vieţii pornind de la modul de a fi al *Dasein*-ului şi, aşa cum acesta tinde să se detaşeze de ordinea mundană şi cosmică, viaţa semnifică o eterogenitate radicală; fiinţa vie este astfel separată printr-un abis de fiinţa sa existentă.

---

[88] În legătură cu această discuţie, trimitem nu numai la cartea deja citată a lui H.-G. Gadamer, dar mai cu seamă la lucrările lui Heidegger, şi anume la *Sein und Zeit*, la *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975; trad. fr. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985 şi la volumul 63 din Gesamtausgabe, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Krankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

[89] H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 275.

A trăi înseamnă abandonarea grijii nelibere, alienare, temporalitate non-originară, privare reductivă cu privire la ontologia *Dasein*-ului. Existenţa autentică se degajă ca posibilitate numai prin opoziţie cu viaţa concretă mundană. Rezultând dintr-o radicalizare a sciziunii cartesiene între corp şi spirit, conceptul heideggerian de viaţă rămâne cumva abstract şi vid, un fel de imposibilitate care se respinge ea înseşi. Astfel, el devine indiciul incapacităţii pentru Heidegger de a gândi corpul propriu şi de a „descrie principiul ambiguu care reataşează existenţa la fiinţa naturală"[90].

La Husserl, tematizarea vieţii nu implică numai o referinţă la imediatitate şi la globalitate; ea este deopotrivă locul spre care diferitele forme de pasivitate converg[91]. Concluzia – dacă trebuie să fie una – nu ar putea în nici un fel aceea de a se face un inventar complet al sensurilor parţiale şi implicite ale vieţii în fenomenologia husserliană, căci termenul, deşi central pentru fenomenologie, nu face niciodată obiectul unei tematizări explicite. Şi chiar dacă el ar face-o, el rămâne întotdeauna „operant" (E. Fink), „ca şi cum s-ar anunţa în el… un exces non-tematizabil…"[92], „un excedent de prezenţă în sensul unei prezenţe cu atât

---

[90] M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1990, p. 16. Este aceasta, fără îndoială, *o* interpretare şi ea se referă mai ales la Heidegger din *Sein und Zeit*; sunt convins că o analiză atentă ar putea extrage din celelalte scrieri ale sale – mă gândesc aici în primul rând la *Originea operei de artă* şi la textele referitoare la „locuire" – indicii pentru un concept al vieţii care să fie mult mai cuprinzător.

[91] Anne Montavont, *De la Phénoménologie génétique: passivité, vie et affection chez Husserl*, thèse de doctorat, Université de Picardie - Jules Verne - Amiens, 1996, p. 140-141.

[92] *Idem*, p. 135

mai pregnante cu cât ea operează dincoace sau dincolo de orice tematizare”[93].

Trăirea, care dobândeşte cu a V-a *Cercetare logică* o poziţie centrală, va suferi modificări importante. Neîncrederea lui Husserl în ce priveşte „psihologismul”, împotriva căruia *Cercetările logice* sunt în ansamblul lor şi în mod explicit îndreptate, l-a împins la a afirma propriul său concept de trăire. În acelaşi timp, el voia să exploateze plenar virtuţile acestuia; era deci în afara oricărei discuţii să trateze viaţa conştiinţei ca o pură actualitate şi spontaneitate[94].

Pentru a ieşi din această încurcătură teoretică, Husserl începe, din 1905, să utilizeze un procedeu (de fapt o serie de procedee) pe care el îl numeşte când reducţie, când *epoché*. Am arătat deja[95] că sensul acestui procedeu, aplicat lumii naturale, era acela de a dezvălui lumea într-o nouă postură, de a o fenomenaliza indicând-o ca fenomen „lume” (ghilimele fenomenologice).

În spatele „tehnicii” particulare a reducţiilor şi servind drept ghid pentru acestea se află *metoda fenomenalizării*. Născută într-un cadru gnoseologic, această metodă transgresează limitele acestuia. Odată pornită, ea va transforma totul – o transformare care nu era vizibilă mai înainte, căci ea se efectua lent şi acţiona în profunzimile gândirii husserliene. Astfel, cunoaşterea devine treptat fenomen „cunoaştere” (întotdeauna ghilimele fenomenologice) şi critica ştiinţei îşi găseşte adevăratul său sol fenomenologic, limbajul devine fenomenul „limbaj”, cum o analiză, de exemplu, a cursului său din 1908 asupra semnificaţiei ar arăta-o;

---

[93] *Idem*, p. 138-139.

[94] Husserl ia astfel poziţie deopotrivă împotriva neokantismului, deşi urmele influenţei neokantiene sunt până la urmă greu de şters.

[95] Vezi *supra*, cap. II.

astfel problema „celuilalt" sau a corpului propriu <*Leib*> puteau să intre în scenă. Dar, înainte de toate, ca rezultat al unei continue auto-reflexii fenomenologice şi critice, conceptul de trăire (care păstra încă în *Cercetările logice* urmele originii sale psihologice, brentaniene) este reformulat de o manieră radicală; rolul său era de a îndeplini de a realiza mişcarea despre care noi vorbeam transformând-o într-o „revoluţie" fenomenologică.

Trăirea însăşi a devenit deci fenomenul „trăire", abstrăgându-se astfel şi substrăgându-se oricărei psihologii constituite, adică oricărei obiectivări posibile, şi s-a instaurat astfel ca teren ferm al unei psihologii intenţionale. Ea scapă, de asemenea, oricărei cuprinderi a epistemologiei, căci ea nu mai serveşte ca dat absolut pentru reconstrucţia lumii ca lume a cunoaşterii, chiar dacă Husserl nu abandonează nici ideea de subiectivare nici pe aceea de fondare absolută.

Urmând o linie pe care Patočka o numea „subiectivistă", Husserl face din fenomenul „trăire" fenomenul însuşi al fenomenologiei, adică fenomenul ca atare, fără însă a putea lamuri pe de-a întregul semnificaţiile conceptului subiacent de „viaţă".

c) Fenomenul

Husserl extrage conceptul său de fenomen din viaţa naturală şi din ştiinţele naturii şi acesta va purta lungă vreme aceste urme. Numai în versiunea definitivă a *Ideen* I ajunge Husserl la o definiţie strict fenomenologică a fenomenului. Dar, ca şi în cazul conceptului de viaţă, el nu îi va consacra analize particulare prea extinse[96].

Cum ştim deja, Husserl moşteneşte conceptul de trăire (şi deci şi pe cel de fenomen) de la maestrul său, Franz Brentano. Ştim de

[96] Cu excepţia prelegerii inaugurale de la Freiburg im Breisgau din 1917 despre „Fenomenologia pură, scopurile şi metodele ei".

asemenea că Brentano a propus şi a întărit distincţia între „fenomene psihice" şi „fenomene fizice", dar fără să-şi atingă principalul său ţel: distincţia între ştiinţe fizice (ale naturii) şi psihologie. Husserl respinge maniera brentaniană de a concepe trăirea „psihică" şi îi reproşează că nu a luat în considerare momentul material (hyletic). Conceptul brentanian de trăire „psihică" este încă unilateral, căci el nu ţine cont de „distincţia de principiu între «fenomene fizice» ca momente materiale (date ale senzaţiei) şi «fenomene fizice» ca momente obiective apărând în sesizarea noetică a primelor (culoare a lucrului etc.)"[97]. Absenţa ideii de corelaţie îl împiedica pe Brentano să sesizeze toate posibilităţile oferite de conceptul de intenţionalitate pe care el îl crease[98].

Caracterizând „fenomenul psihic" prin „inexistenţă intenţională (sau mentală) a obiectului" sau, mai bine, prin „relaţia cu un conţinut, direcţia spre un obiect (fără a înţelege prin aceasta o realitate) sau obiectivitate imanentă"[99], Brentano a atras atenţia contemporanilor asupra „psihismului"[100]. Dar, finalmente, poziţia husserliană va fi radical diferită, căci, pentru el, „trăirea nu este un fenomen care include o altă specie de fenomene"[101]. Reducţia pe care el a introdus-o explicit după apariţia *Cercetărilor logice* l-a determinat să crească încă mai mult distanţa în raport cu psihologia brentaniană. El renunţă astfel la termenul de inspiraţie brentaniană de „conţinut primar"[102] şi chiar la termenul de „psi-

---

[97] *Ideen* I, p. 174 - 175

[98] Detalii privind critica asupra lui Brentano cu privire la acest subiect în a V-a *Cercetare logică*, §§9-11 şi în *Nachwort zu meinen „Ideen "*, p. 16-20.

[99] Franz Brentano, *Psychologie...*, vol. I, p. 115.

[100] *Ideen* I, p. 175

[101] P. Ricoeur, *Idées directrices...*, p. 292 - 293, nota 1.

[102] VI. *RL*, §58, *Ideen* I, p. 172.

hic" din cauza „ambiguităţii deranjante"[103] a acestora. Concluzia sa este următoarea: „Fluxul fiinţei fenomenologice are un strat material şi un strat noetic. Noua terminologie va fi de aici înainte instaurată în deplinătatea drepturilor ei"[104].

Concepând fenomenul psihic în acest fel, este clar că termenul însuşi de „psihologie fenomenologică" nu poate fi utilizat fără a face loc unor grave neînţelegeri. Husserl vorbeşte aici despre fluxul (curentul – „der Strom") al „fiinţei fenomenologice"; aceasta indică locul excepţional pe care el îl rezervă trăirii fenomenologice (fenomenului în sensul fenomenologiei) şi *sensului*, căci noeticul trimite, prin rădăcina sa etimologică, la „*Noûs* în sensul cel mai larg al termenului" şi acesta ne reaminteşte de una din semnificaţiile sale caracteristice: „sensul" <*Sinn*>[105]. Trăirea (fenomenul fenomenologiei) câştigă încă o generalitate eidetică imediat ce componentele ei (materia <*Stoff*> şi momentul noetic) sunt înfăţişate în cadrele unei „fenomenologii funcţionale"[106], în interiorul căreia se pun marile probleme ale „constituirii obiectualităţilor conştiinţei"[107] şi care nu mai acordă atenţie „conţinuturilor", ci „funcţiunii".

Cu acest termen, Husserl se îngrijeşte încă odată să se delimiteze de un posibil uzaj psihologic, de exemplu acela pe care îl face Karl Stumpf în lucrările sale. Psihologia lui Stumpf trebuia să fie transpusă, potrivit lui Husserl, într-o „psihologie eidetică", singura

---

[103] *Ideen* I, p. 175.

[104] „Der Strom des phänomenologischen Seins hat eine stoffliche und eine noetische Schicht" scrie Husserl în *Ideen* I, p.175.

[105] *Ideen* I, p. 174. Dacă putem admite ca trăirea nu include alte specii de fenomene, nu pute însă nicicum gândi că „sensul" ar putea să rămână pe dinafară, căci momentele inactualităţii aparţin cu drepturi egale fiinţei fenomenologice.

[106] *Ideen* I, p. 178

[107] *Ideen* I, p. 176.

capabilă să dea seamă de rolul şi de poziţia lor structurală în ansamblul „ţesutului intenţional”[108] (= fiinţa fenomenologică).

Putem astfel înţelege cu uşurinţă de ce fenomenologia pură „se numeşte o ştiinţă a fenomenelor”[109] fără ca „ştiinţă” să se refere aici la o oarecare ştiinţă constituită în atitudinea naturală (în acest caz, psihologia). Husserl explică faptul că termenul „fenomen” trebuie luat în toate sensurile sale: fenomen psihic, fizic, istoric etc., căci ceea ce contează cu adevărat este de a o face într-o atitudine total diferită, care modifică radical toate aceste sensuri. Se simte deja că termenul ar trebui să sufere o modificare radicală, care să îl facă nu numai diferit, ci cumva înglobant şi fundamental. Aceasta devine în continuare clar când Husserl prezintă una dintre sarcinile primei cărţi (devenită mai târziu ceea ce se numeşte *Ideen* I) a vastului său proiect de fondare a fenomenologiei ca elaborare a „unei metode de «reducţie fenomenologică»” şi care ne va ajuta să triumfăm asupra obstacolelor aflate în faţa cunoaşterii, obstacole inerente oricărui mod de cercetare dirijat spre natură, şi să lărgim câmpul strâmt al vederii pe care lumea naturală o comportă până într-acolo încât să putem descoperi finalmente *orizontul liber al fenomenelor considerate în puritatea lor «transcendentală»* (- noi subliniem) şi să parvenim astfel la domeniul fenomenologiei în sensul propriu pe care noi i-l acordăm”[110].

În acest loc (introducerea la cartea I) Husserl s-a instalat pe deplin şi complet în fenomenologia transcendentală şi aceasta graţie noului concept de fenomen la care el a ajuns odată cu

---

[108] *Ideen* I, p. 178.
[109] *Ideen* I, p. 1.
[110] *Ideen* I, p. 3.

redactarea *Ideen*[111]. Urmând întotdeauna succinta introducere la *Ideen*, găsim în ce fel fenomenele fenomenologiei (fenomene pure) se disting cu privire la altele: în primul rând, ele nu sunt „fapte", ci „esenţe" pure, reducţia eidetică fiind deci prima dintre reducţiile fenomenologice; în al doilea rând, „fenomenele fenomenologiei transcendentale vor fi caracterizate ca ireale <*irrealer*>"[112], căci alte reducţii fenomenologice „«purifică» fenomenele psihologice de ceea ce le conferă o realitate şi este important în continuare pentru «lumea» reală"[113]. Astfel fenomenologia transcendentală „nu trebuie să fie teoria eidetică a fenomenelor reale <*realer*> ale lumii, ci a fenomenelor care au suferit reducţii transcendentale"[114], adică a fenomenelor transcendentalmente pure.

Urmărirea acestui demers de radicalizare în direcţia „unei non-pozitivităţi esenţiale a fenomenului" a fost întreprinsă de Marc Richir, mai ales în *Phénomène, temps et êtres*[115]. „Purificarea" transcendentală fiind adusă la limitele sale extreme, Marc Richir face o distincţie între fenomen *ca* fenomen (aflat cam la nivelul fenomenologiei husserliene) şi „fenomen *nimic altceva decât* <fenomen>, unde nu pare şi nu apare decât fenomenul"[116], lipsit de orice interpretare care să facă referinţă la altceva decât el şi degajând astfel o dimensiune transcendentală intrinsecă a fenomenului.

---

[111] Husserl merge atât de departe încât scrie că va ataşa liniile anticipate ale subiectului său psihologiei „aşa cum prejudecăţile epocii noastre o cer". (*Ideen* I, p. 3).

[112] *Ideen* I, p. 4.

[113] *Ibidem.*

[114] *Ibidem.*

[115] Marc Richir, *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et Phénoménologie*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1987, p. 22.

[116] Marc Richir, *op. cit.*, p. 18.

Eminentul fenomenolog francez își propune de fapt să radicalizeze reducţia fenomenologică husserliană, care, suspendând structura *empirică* subiect – obiect, nu face altceva decât să scoată la lumină structura *transcendentală* subiect – obiect şi, odată cu aceasta, o determinitate mereu deja acolo <*toujours déjà là*> a fenomenului în raport cu determinitatea mereu deja acolo a subiectului transcendental şi a corelatului obiectiv al «vieţii» intenţionale", determinitate care face obiectul analizei eidetice şi transcendentale în sensul lui Husserl[117]. Este vorba în fond de o reducţie reiterată, care ar urma să considere fenomenul – prin punerea între paranteze sau scoaterea din circuit - înafara oricărei pozitivităţi şi a oricărei determinităţi, care nu poate veni decât din afară şi pentru care acesta constituie matricea transcendentală[118]. Autorul luat în discuţie aici propune o variantă de universalizare a *epoché* – o metodă care a fost exersată destul de frecvent în ultimul timp cu rezultate dintre cele mai diverse şi servind unor scopuri dintre cele mai diferite[119]. Husserl căutase un fenomen care să nu fie nimic altceva decât fenomen în cercetările sale asupra temporalităţii, iar Heidegger în schematismul transcendental al temporalizării. Ambele problematici ratează însă fenomenalitatea intrinsecă a fenomenului acordând un privilegiu nemăsurat temporalităţii ca orizont al fenomenalităţii. În consecinţă, M. Richir propune o „«logică» transcendentală" proprie fenomenului (în sensul de „fenomen pur" expus mai sus), mai precis, o „«logică» a jocului, intrinsecă fenomenului,

---

[117] *Ibidem*.

[118] *Ibidem*.

[119] Rezervele noastre cu privire la acest procedeu sunt expuse în subcapitolul „Universalizarea *epoché*" – vezi *supra*.

între a pare şi a apare *ca atare*"[120]. „Purificarea" transcendentală a fenomenului (ghilimelele au aici rolul de a indica o folosire figurată a termenului) nu este echivalentă necesarmente cu o logificare. Cu toate acestea, ea trimite neîncetat la o „logică", fie ea numai una „schiţată", la un „schematism transcendental-fenomenologic" fără „categorii". Husserl optează pentru o soluţie mult mai simplă, care, dacă ar fi să fie prezentată în aceiaşi termeni kantieni, ar trimite la o „estetică transcendentală" care vizează „un *a priori* noematic al intuiţiei sensibile" şi care urmează să fie lărgit „până la *a priori*-ul concret al naturii intuitive pur sensibile (cu adevărat primordială)". Acesta din urmă cere „o întregire întregire fenomenologic-transcendentală a problematicii constitutive"[121], dar termenul kantian opus de „analitică transcendentală" – Husserl ne previne aici în mod explicit – „nu corespunde cu etajul superior al *a priori*-ului constitutiv, care denumeşte înseşi lumea obiectivă şi multiplicităţile ei constitutive"[122]. Cu alte cuvinte, orice „etajare" de tip kantian, deşi sugerată de anumite aspecte sau interpretări transcendentale ale fenomenologiei husserliene, nu se acordă totuşi cu fenomenologia constitutivă. de aceea, ele sunt pentru noi simple posibilităţi ale fenomenului si nu fac altceva decât să demonstreze încă o dată caracterul multiform şi pluri-dimensional al fenomenalităţii „reduse".

De aceea, ceea ce importă pentru cercetarea noastră este că faptul că Husserl asociază, cum am văzut mai sus, fenomen şi sens, totul sub cupola reducţiei. Ţinându-se strict la ceea ce este

---

[120] M. Richir, *op. cit.* , p. 19.

[121] Ed. Husserl, *Meditații cartesiene*, Cluj-Napoca, Casa Cărţii de Ştiinţă, 1994, trad. Ion Copoeru, §61, p. 127.

[122] *Ibidem.*

dat în trăirea pură şi privind-o ca fenomen în lume, Husserl reuşeşte să dezvăluie în acesta din urmă o conexiune esenţială şi fundamentală: *fenomenul fenomenologiei ca structură de sens*[123], mai general, ca *sens noematic*[124].

III. Primă caracterizare a trăirii: „inexactitudinea"

La o primă vedere – exclusiv fenomenologică –, trăirea în sensul fenomenologiei se caracterizează prin „inexactitudine"[125]. Această determinare este încă negativă şi deci insuficientă – sau, dacă acceptăm un joc de cuvinte, inexactă, căci ea face aluzie la exactitudinea matematică (geometrică) – la o ştiinţă deci total-mente străină trăirilor interogate de către fenomenolog. Ceea ce descrie Husserl prin termenul de inexactitudine este, mai degrabă, *conceptul* de trăire decât trăirea propriu-zisă. Grija extremă a lui Husserl de a elabora instrumente conceptuale bine adaptate – precum meşteşugarul care îşi creează mai întâi cele mai bune instrumente necesare lucrului său – vine din presupoziţia insuficient chestionată – chiar subliniată – a unei adecvări perfecte a datului, precum şi din convingerea fondată pe aceasta că „tot ceea ce pluteşte în faţa noastră într-o neclaritate oscilantă, dat într-o intuiţie mai mare sau mai slabă, trebuie să fie apropiat la o distanţă normală şi adus la o claritate perfectă, dacă vrem să exersăm în cel îl priveşte intuiţii eidetice corespunzătoare, în care

---

[123] La Heidegger acesta va deveni structură a comprehensiunii.

[124] „Ataşându-ne deci sensului clar al acestor scoateri în afara circuitului, noi cerem de o manieră generală ceea ce «rezidă» cu evidenţă în ansamblul fenomenului «redus». Or, tocmai în percepţie rezidă de asemenea această proprietate remarcabilă: ea posedă sensul său noematic, «perceputul său ca atare»…" (*Ideen* I, p. 187).

[125] *Ideen* I, §73 şi 75.

esenţele vizate şi relaţiile eidetice vor accede la rangul de date perfecte"[126].

Odată ce ne-am dat seama că anterioritatea absolută a metodei ne determină să luăm proprietatea de a fi sesizate <*Erfaßtheit*> pentru ceea ce este pur şi simplu şi în mod veritabil dat[127], suntem poate îndreptăţiţi să ne punem întrebarea dacă trăirile au nevoie într-adevăr de o conceptualitate atât de elaborată, dacă nu cumva simpla sesizare intuitivă introspectivă a fiecăruia dintre noi nu este suficientă. La urma urmelor, aceste trăiri ne aparţin; ele sunt ceea ce noi „avem" (de fapt ceea ce noi suntem efectiv) mai aproape de noi, atât de aproape că nu importă ce distanţă este aici prea mare. Fenomenologia nu trebuie să mărească sau să confirme distanţa pe care noi avem obiceiul să o punem între noi şi trăirile noastre devenite astfel mundane. Răsturnarea fenomenologică nu face altceva decât să anuleze această distanţă şi să aducă trăirile la sursa lor, să „interiorizeze" distanţa şi să dobândească astfel un vast câmp de cercetare.

„Propriul conştiinţei considerate în general este de a fi un flux desfăşurat potrivit diferitelor dimensiuni…"[128] – tocmai această pluri-dimensionalitate a trăirii conştiinţei este descoperirea majoră a fenomenologiei. Am putea vorbi de descoperire majoră în acest sens că fenomenologia este prima care a tematizat şi explicitat trăirea în acest fel. Anumite psihologii, îndeosebi *Gesthaltpsychologie* şi psihologia lui Wiliams James au făcut-o de asemenea, fie independent, fie într-o anumită colaborare cu fenomenologia. Am putea, de asemenea, menţiona remarcabilele investigaţii ale artiştilor. Marcel Proust, de exemplu, scria: „Adeseori (viaţă noastră fiind atît de puţin cronologică,

---

[126] *Ideen* I, p. 126.
[127] Vezi *Ideen* I, p. 127.
[128] *Ideen* I, p. 139.

intervenind atîtea anacronisme în şirul zilelor), trăiam în acele zile mai vechi decît cele din ajun sau decît cele care le precedaseră, cînd o iubeam pe Gilberte”[129]. El analizează şi, am putea spune fără a forţa în vreun fel interpretarea, explicitează trăirea – în cazul de faţă „iubirea” – de o manieră aproape fenomenologică. Astfel, Proust reuşeşte să pună în lumină caracterul *nereal* (în fenomenologie îi spunem: intenţional) al trăirii atunci cînd scrie că „iubirea noastră, ca iubire *a unei anumite fapturi*, nu este poate ceva real, de vreme ce, dacă asociaţii de reverii plăcute sau dureroase pot să o lege un timp de o femeie pînă la a ne face să gîndim că ne-a fost inspirată de ea în mod necesar, în schimb, dacă ne desprindem în chip voluntar sau fără ştirea noastră de aceste asociaţii, acea iubire, ca şi cum ar fi, dimpotrivă, spontană şi ar veni doar din noi înşine, renaşte pentru a se dărui altei femei”[130]. Proust surprinde astfel ca nimeni altul *dualitatea trăirii* şi jocul alternant al celor două laturi ale sale, şi aceasta fiindcă priveşte trăirea dinlăuntrul ei (o „priveşte”, dar deopotrivă o „trăieşte”), ceea ce face ca el să poată fi atent atât la „obiectul” spre care iubirea se îndreaptă cuprinzându-l până la identificare – iubirea „reală” – cât şi la eul multi-poziţional („Eul care o iubise, înlocuit aproape în întregime de un altul…”, scrie el câteva rânduri mai jos) care apare uneori ca origine a trăirii, dar fără a fi una reală („*ca şi cum*… ar veni din noi înşine”).

Aceasta dovedeşte că „obiectul” despre ce vorbeşte fenomenologia (trăirea, adică) ne este foarte aproape, ne însoţim cu el într-o familiaritate esenţială. Într-adevăr, nu este vorba de o descoperire

---

[129] Marcel Proust, *În căutarea timpului pierdut. La umbra fetelor în floare*, trad. Irina Mavrodin, Bucureşti, Univers, 1988, p. 201. Fără îndoială, contribuţia artiştilor nu se opreşte aici. De la Cervantes la Mircea Cărtărescu, de la Goya la Francis Bacon, nu puţini sunt aceia a căror meditaţie asupra asupra vieţii ne poate servi drept exemplu aici.

[130] *Ibidem* (– sublinierea ne aparţine).

a ceva care să fie eminamente nou şi totalmente necunoscut, ci mai degrabă de o anumită privire aruncată asupra lucrurilor care au preocupat şi preocupă umanitatea meditativă în întregul ei – o privire care, în acelaşi timp, să „simtă", o privire[131] pe dinlăuntru.

IV. Pluri-dimensionalitatea trăirii; „interferența" noetico-noematică

Trăirea în general, tot aşa ca şi cogitaţia în general, aparţin „generalităţilor supreme" şi, ca atare, ea autorizează vaste descrieri eidetice. Arier-planurile[132] conştiinţei par aici să joace un rol de cea mai mare importanţă. Atenţia - modelul însuşi al oricărei conversii a privirii - este aceea care le retransformă în prim-planuri. În aceste schimbări, trăirea primitivă trece într-un cogito doxic – o *proto-doxa* <*Urdoxa*>.

Cogito-ul este definit în mod obişnuit ca şi cogito activ, care trăieşte şi operează efectiv. Dar conceptul husserlian de *act* este mult diferit, chiar dacă punctul său de plecare rămâne cogito-ul activ. În atitudinea naturală, trăirea este cumva unilaterală, „nereflectată": când eu gândesc efectiv un lucru, eu îl gândesc şi nimic altceva; când eu trăiesc un sentiment, eu îl trăiesc, eu trăiesc acest sentiment şi nu un altul şi, dacă există o schimbare a acestui sentiment, aceasta se petrece nu din cauza unei decizii care să fie a mea. Dimpotrivă, conceptul fenomenologic de trăire, rezultat din reducţia fenomenologică, permite luarea în conside-

---

[131] Insistenţa noastră asupra termenului „privire" trebuie bine înţeleasă. În limba română cuvântul pare prea puţin apt pentru funcţiuni conceptuale (poate fiincă îl folosim atât de des în locuţiuni de felul „în ce priveşte…" sau „cu privire la…"). În fenomenologie husserliană, însă, trebuie să îl înţelegem ca pe un concept (vezi termeni specifici precum „Blickstrahl" – [*supra*, p. 51] şi „Ichstrahl" [*Ideen* I, p. 181]) indisociabil legat de proprietăţile eului.

[132] *Ideen* I, §114.

rare atât a proto-poziţiilor doxice reale efective (efectuate sau efectuabile)[133], cât şi a *neutralităţilor proto-doxice*.

Este extrem de important să remarcăm că acest nou concept de act „comportă posibilitatea ca privirea «să se pună» pe aceste noese tot aşa de bine ca pe noemele sale, pe obiectualităţile constituite în mod noematic şi pe predicatele lor şi să le sesizeze şi să le pună în modul proto-doxei"[134]. Pentru a înţelege actul însuşi, trebuie să ne îndreptăm privirea în mod reflexiv pentru ca actul să devină „obiect" asupra căruia privirea se pune. Ca atare, el are noema sa – noema actului propriu zis, care este distinct de noema cu care actul este în corelaţie. Odată disociată unitatea iniţială act – corelat al actului, actul se arată unei priviri introspective ca un „obiect". El are deci noema sa proprie, prin intermediul căreia el „inteferează", el se insinuează şi se leagă cu celelalte noeme. Punctualitatea acestui act se transformă astfel într-o continuitate a noemei[135].

V. Reflexivitatea internă a trăirii; trăirea intenţională

Trăirea redusă cuprinde o „sciziune radicală", căci orice conştiinţă poate să pună sau să nu pună fiinţa în manieră actuală în modul proto-doxei[136]. Un act, deci, poate fi cu adevărat efectuat sau pur şi simplu efectuarea sa poate să fie „gândită". În acest

---

[133] schiţate mai sus.

[134] *Ideen* I, p. 232.

[135] Interpretarea pe care o propunem în aceste două ultime alineate nu este lipsită de dificultăţi, părând să conducă la un fel de obiectualizare generală. Nu vedem însă (cel puţin pentru moment) o altă posibilitate de a pune în corelaţie entităţăţi atât de eterogene. Pe de altă parte, nu trebuie să uităm că noemele despre care vorbim aici pot fi luate pur şi simplu ca indici pentru analize propriu-zis noematice.

[136] *Ibidem*.

context Husserl vorbeşte de o „umbră" a actului, care nu pune realmente şi care este un simplu reflex al acţiunii[137]. Astfel, noema trece în *contra-noema* sa care îi corespunde exact. Această diviziune nu este datorată unei oarecari modificări a proto-doxei, ci „ea reprezintă o particularitate fundamentală şi esenţială a oricărei conştiinţe în general"[138]. În acest punct Husserl rezistă tentaţiei de a reduce în vreun fel multiplicitatea. Trăirea rămâne dublă, scindată; o proto-doxa locuieşte în vecinătatea unei proto-doxa opuse fără ca una să fie raportată la cealaltă de o manieră ierarhizată. Coabitarea lor este posibilă pur şi simplu graţie jocului arier-planului şi, finalmente, graţie multiplelor conversiuni posibile ale privirii.

Pentru a lămuri natura şi rolul arier-planului, să reluăm exemplul lui Husserl[139]: „Iată în faţa mea, în semiobscuritate, această foaie albă de hârtie <…>. Această percepţie vizuală şi tactilă a hârtiei, care constituie trăirea deplin concretă a hârtiei care este în faţa mea <…> îmi apare exact în această obscuritate relativă, în această determinaţie imperfectă, potrivit acestei orientări – este o *cogitatio*, o trăire a conştiinţei"[140]. Această hârtie este sesizată ca fiind aici şi acum. Dar, „a sesiza înseamnă a extrage <*das Erfassen ist ein Herauserfassen*>"[141], astfel că tot ceea ce este perceput se detaşează de un arier-plan al experienţei. Când eu mă îndrept către coala de hârtie, celelalte obiecte care se găsesc pe masă (creioane, cărţi etc) sunt şi ele oferite percepţiei, sunt situate într-un „câmp al intuiţiei", dar într-o altă manieră. Ele aparţin unei arii de intuiţii formând arier-planul. Esenţa acestei arii implică faptul că trăirea primitivă poate să sufere o conversie

---

[137] *Ibidem.*
[138] *Ibidem.*
[139] *Ideen* I, §35.
[140] *Ideen* I, p. 61.
[141] *Ideen* I, p. 62.

liberă a privirii, după care aceste obiecte care erau înainte numai co-percepute sunt percepute „cu atenţie”.

Rolul deosebit al arier-planului este deci acela de a permite libera acţiune a privirii şi de a pune în relief un „mod al inactualităţii”, o „conştiinţă implicită”, potenţială, care aparţine prin esenţă trăirii. Dar, mai este încă o afirmaţie care, chiar dacă este făcută cumva în trecere, are o mare importanţă pentru definirea trăirii intenţionale. Husserl scrie: „înţelegem <prin> conştiinţă „*a…*” tot ceea ce în fapt rezidă în arier-planul obiectiv co-perceput <*mitgeschaut*>”. Această afirmaţie este lămuritoare pe de o parte în ceea ce priveşte rolul arier-planului în conştiinţa intenţională, raportul său cu intenţionalitatea (pentru care acesta pare să fie un prealabil), şi, pe de altă parte, cel puţin în cazul percepţiei, arier-plan şi intenţionat se confundă. Această putere a actului de „a trimite la…” derivă în fapt din emergenţa sa pe un anumit fond. Prezenţa simultană a celor două moduri ale conştiinţei, cel al actualităţii şi cel al inactualităţii, permite trăirii să fie efectiv *intenţională*[142].

În modificare, proprietatea eidetică generală a conştiinţei rămâne conservată. Intenţionalitatea cere în fapt două lucruri: să avem o serie de modificări şi ca seria de modificări să se raporteze la „acelaşi lucru”. O ambiguitate apare în acest moment al analizei: avem mai întâi o trăire actuală care este pe urmă modificată sau avem de a face încă de la început cu o trăire care conţine şi modul inactualităţii şi pe acela al inactualităţii şi în interiorul căreia obiectul vizat ia forma acestui „acelaşi lucru” care îl traversează?

---

[142] Actualitate şi inactualitate, emergenţă şi retragere, conştiinţă explicită şi conştiinţă implicită, iată ceea ce face esenţa trăirii şi această esenţă repune de fapt asupra unei non-coincidenţe interne, non-coincidenţă care este încă mai vizibilă imediat ce trecem la trăiri ale gândirii, ale sentimentului şi ale voinţei.

Este de asemenea important să notăm o schimbare de terminologie: ceea ce Husserl numea în *Cercetări logice* „act" (luat într-un sens foarte larg) este numit în *Ideen* „trăire intenţională". Deplasarea terminologică marchează deplina conştiinţă a faptului că în întregul său conştiinţa este intenţională. În timp ce în *Cercetări logice* era vorba încă de o conştiinţă pur imanentă, văzută ca o unitate a unui aceluiaşi flux de trăiri şi ca percepţie internă a propriilor trăiri, în *Ideen* conştiinţa ca trăire intenţională trece în prim-plan. De fapt, această accepţiune înglobează pe celelalte şi exprimă esenţa înseşi a conştiinţei. Ea le înglobează, dar ea nu le aneantizează; dimpotrivă, ea nu este altceva decât continuarea concluziilor unei analize care se fondează atât pe unitatea fluxului trăirii cât şi pe reflexia internă. Pare că intenţionalitatea husserliană este mai întâi imanentă, în sensul că se conturează deja la nivelul câmpului fenomenologic intrisec, şi nu trebuie să o confundăm cu concluziile care ar putea fi trase de aici. Negândim aici la afirmaţiile, mai degrabă polemice, ale lui Sartre, conform cărora fenomenologia ne salvează de ideea unei „vieţi interiore", căci „finalmente totul este în afară, totul, inclusiv noi înşine"[143]. A aduce această problematică în faţă ar însemna să renunţăm la câteva principii de bază ale fenomenologiei, anume la cel referitor la absenţa presupoziţiilor şi la cel al fenomenalizării.

---

[143] Jean Paul Sartre, *Une idée fondamentale de la phénomenologie: l'intentionalité*, în *La transcendance de l'ego*, Paris, Gallimard, 1966, p. 113. De aceea, la Husserl problematica fiinţei în lume, care derivă de aici necesarmente, este puţin „vizibilă" şi, în orice caz, ea nu precede analizele concrete ale trăirilor conştiinţei – ea le urmează.

VI. Senzaţia ca trăire intenţională

Conştiinţa este mai întâi o efectuare; componentele „efective" <*reellen*> sunt din acest punct de vedere primitive. Husserl se referă aici la datele de senzaţie <*Empfindungsdaten*> şi la datele sensibile <*Sinnlichendaten*> (afective).

Prin „senzaţie" Husserl înţelege conţinutul efectiv <*reell*> şi imanent al unei trăiri intenţionale. Cu alte cuvinte, senzaţia ca şi conţinut efectiv al reprezentării <*reeller Darstellungsinhalt*> este ceea ce este intenţional <*vermeintlich*> nemijlocit trăit în imanenţa unei trăiri. Funcţiunea senzaţiei este, potrivit lui Husserl, aceea de a reprezenta (în sensul de „darstellen"): „Conţinutul reprezentaţional <*darstellenden*> al percepţiei exterioare defineşte conceptul senzaţiei în sens obişnuit, îngust"[144], dar numai când acesta se potriveşte cu reprezentarea unui lucru. Senzaţia este un „material" <*Materiel*>[145] care care dobândeşte capacitate de reprezentare numai prin intermediul actelor sesizante <*Auffassungsakte*>. Ea este astfel definită printr-o funcţiune care îi este de fapt străină[146].

În felul acesta Husserl este departe de ideea empiristă potrivit căreia datele de senzaţie ar fi autonome şi fundamentale. Trebuie, de aceea, să distingem din punctul de vedere al fenomenologiei între datul senzorial <*Empfindungsdatum*> şi calitatea sensibilă a obiectului, care apare pe baza primului. La rândul lui, „fenomenul" se distinge de partea lui efectivă, adică de senzaţii şi acte.

---

[144] *LU*, III, p. 79.

[145] *LU* II, p. 352.

[146] Guido Antônio de Almeida, *Sinn und Inhalt in der Genetischen Phänomenologie E. Husserls*, den Haag, M. Nijhoff, 1972, col. „Phaenomenologica", vol. 47, p. 32. Vezi de asemenea Hermann Ulrich Asemissen, *Strukturanalytischen Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*, Köln, Kölner Universitäts Verlag, seria „Kantstudien", vol 73, 1957, p. 24.

Pentru a duce distincţiile până la capăt, trebuie să o amintim aici şi pe aceea dintre simţit <*Empfunden*> şi perceput. Avem de-a face în fond cu două planuri – cel al datelor imanente ale conştiinţei şi cel al obiectelor – între care senzaţiile sunt, modificate de forma aprehensiunii <*Auffassungsform*>, care preschimbă un conţinut senzorial în în calitate obiectuală.

Acesta este temeiul pentru care Husserl se întreabă: Cum se ajunge, de exemplu, la datul de senzaţie „alb"? „În trăirea care constituie percepţia acestei hârtii albe, sau, mai exact, în componenta raportată la calitatea de alb a hârtiei, noi descoperim *printr-o deplasare convenabilă a privirii* (- noi subliniem) *datum*-ul de senzaţie «alb»"[147].

Este vorba deci de o conversie a privirii care extrage *datum*-ul de senzaţie din câmpul senzorial (sensibil), făcând să prevaleze anumite solidarităţi ale acestuia şi neglijându-le pe altele. Acest alb este cerut de esenţa percepţiei concrete; dacă nu el, atunci un altul: roşul, de exemplu. Astfel, el este o componentă <*Bestandstück*> concretă efectivă <*reelles*>. Acest alb are, în plus o funcţie figurativă: el figurează albul hârtiei, el este *purtător* al unei intenţionalităţi, fără ca el să fie el însuşi conştiinţă a ceva.

Un caz particular deosebit de interesant este cel al darelor sensibile afective. Astfel, în a V-a *Cercetare logică* Husserl se întreabă dacă trăirile aparţinând unuia şi aceluiaşi tip fenomenologic (şi anume tipului „sentiment") pot fi în parte acte şi în parte non-acte[148]. Este evident că sentimentele nu sunt simple reprezentări, chiar dacă admitem caracterul lor intenţional. Ne găsim însă în continuare în faţa următoarei alternative: fie sentimentul, considerat în el însuşi, ca simplu dat sensibil afectiv adică, nu

[147] *Ideen* I, p. 65.
[148] *LU* II, § 15, p. 387.

trimite la un obiect simţit, ci numai se asociază cu o reprezentare a unui obiect şi dobândeşte în acest fel în mos indirect un caracter intenţional; fie – şi aceasta era poziţia lui Brentano - avem aici două intenţii suprapuse: una care fondează obiectul reprezentat şi alta care fondează obiectul simţit. Husserl îi dă drepate aici maestrul său, arătând că „plăcerea sau neplăcerea *se dirijează* asupra obiectului reprezentat, şi, fără această orientare, ele nu pot să existe în vreun fel"[149]. sentimentul de plăcere „face parte" din obiectul plăcut – un peisaj, de exemplu - , dar nu ca o realitate şi nici ca un efect fizic – el face parte din conştiinţa actului şi aparţine modului de apariţie a obiectului respectiv („peisajul" din exemplul dat de noi).

Dar, o senzaţie (de plăcere sau neplăcere etc.) poate să persiste chiar *în absenţa* obiectului care a provocat-o, iar subiectul care a simţit-o iniţial ca parte a unui act complex poate în acest caz să o vizeze numai pe ea, independent de vizarea obiectului reprezentat. Aceasta nu înseamnă însă că senzaţia s-ar sustrage intenţionalităţii[150].

Fără îndoială, *datum*-ul de senzaţie *izolat* este o abstracţie. Trebuie, totuşi, să recunoaştem caracterul său efectiv. Ce face ca un dat real – şi putem să gândim că există în viaţa noastră a conştiinţei numeroase „sclipiri" care traversează câmpul „vederii" noastre fără ca noi să o ştim sau fără ca să ştim ce facem cu ele – să devină

---

[149] *LU* II, § 15, p. 389. „…o plăcere fără un lucru care să placă este de neconceput" – adaugă el la pagina următoare.

[150] Discuţia referitoare la datele sensibile trimite în cele din urmă la corporalitate; senzaţiile sunt „ale mele" şi aceasta face ca ele să confere trăirii intenţionale caracterul de trăire efectivă. Prin intermediul lor corpului propriu dobândeşte o funcţiune deosebit de importantă în constituirea sensului. Tema aceasta va fi reluată la nivelul ontologiei formale în capitolul V.

purtător de intenţionalitate? Aparţinând unei *trăiri globale*, locul său este, aşa cum am văzut deja, prescris de esenţa acesteia.

Această esenţă (- a trăirii în sens fenomenologic) este aceea care îl inserează mereu într-o reţea de inactualităţi şi care îl face astfel să câştige locul său, „sensul" său. Invers, fără modul inactualităţii, fără câmpul pe care aceasta îl deschide şi-l hrăneşte, orice dat efectiv n-ar avea decât o viaţă efemeră, lipsită de sens. A trăi, aceasta înseamnă a se aduna, a îşi da o configuraţie, o structură, a se susţine reciproc. Trăirea, deci, este de neconceput, chiar intenabilă, fără acest arier-plan, fără acest orizont. A gândi fiinţa veritabilă a orizontului trăirii şi rolul pe care acesta îl are în comprehensiunea trăirii esenţialmente intenţionale este sarcina primă a fenomenologiei.

Capitolul IV

Corelația noetico-noematică

Înclinaţia către studiul componentelor efective ale trăirilor pure, a fost repede compensată printr-un studiu orientat prioritar asupra aspectului noematic. Reflectând asupra propriului său parcurs fenomenologic, Husserl descoperă una din structurile fenomenologiei pure: corelaţia noetico-noematică. Cu aceasta, centrul de greutate al analizelor fenomenologice se mută înspre latura noematică.

Nu fără o oarecare uimire declară Husserl că în „peregrinările sale fenomenologice" a ajuns la structuri care nu încetează să se ramifice din nou şi că „orice diferenţă ultimă în latura noematică trimite, pe plan eidetic, la diferenţe ultime în latura noetică"[1]. În mod natural, fenomenologia trebuie să cerceteze cele două feţe ale intenţionalităţii, noetică şi noematică, în ciuda tentaţiei de început de a se limita la o analiză efectivă <*reelle*> a trăirilor. Aceasta a dus la o observaţie care riscă să treacă nebăgată în seamă, dar care este de o importanţă excepţională. Husserl

[1] *Ideen* I, p. 265.

mărturiseşte că, dacă punctul de vedere noetic era totuşi cel al *Cercetărilor logice*, chiar în această lucrare, sub constrângerea lucrurilor, el a trebuit să întreprindă analize noematice. Acestea erau în acel moment interpretate ca „indici revelatori ai structurilor noetice paralele”[2]. Tensiunea internă şi ambiguitatea care traversează *Cercetările logice* şi care au fost sursa unei mulţimi de interpretări divergente se resorb în recunoaşterea clară în *Ideen* I a „paralelismului esenţial” noetico-noematic. Este încă mai uimitor să citim în continuare că „ceea ce am luat ca fiind o analiză a actului, o analiză noetică, este în mod integral obţinut orientându-ne privirea către «vizatul ca atare»…”[3].

Această răsturnare continuă este cea care a permis punerea în deplină lumină a unei structuri fundamentale – corelaţia noetico-noematică – care este deopotrivă aceea a trăirii şi a lumii, căci libertatea pe care privirea o primeşte după suspendarea tezei naturale nu are ca rezultat o suită interminabilă şi confuză de răsturnări, ci dezvăluirea comuniunii dintre trăire şi obiect – obiectul *său* –, dintre eu şi lume, pe scurt, revelare a lumii ca şi coapartenenţă.

Asupra acestui straniu „obiect”, care pare pâna la un punct a fi un lucru, dar care este deopotrivă acel ceva la care trăirea conştiinţei trimite, ne vom îndrepta atenţia în subcapitolul care urmează.

I. Unitatea noemei

Sensul noematic, luat în cea mai mare extensiune a sa, este marcat de o serie de non-coincidenţe pe fondul menţinerii coerenţei şi unităţii sale. Noema este de fapt încrucişarea şi supra-

[2] *Ideen* I, p. 266, notă.
[3] *Ideen* I, p. 266.

punerea – care pot merge în anumite cazuri limită până la confundare – a trei concepte sau trei feţe ale noemei:

(1) noema ca şi corelat punctual al actului şi deci ca şi *aparenţă noematică singulară* (acela sau celălalt dintre perceputuri, acela sau celălalt dintre judecaturi, ş.a.m.d);

(2) noema ca şi *„semnificaţie" idealmente identică* (semnificaţia „arbore" de exemplu);

(3) noema ca şi *obiect constituit* (arborele din pădure)[4].

Să luăm în considerare mai întâi raportul dintre aparenţa noematică singulară şi „semnificaţia" ideală. La început, Husserl gândeşte semnificaţia ideală a unei judecăţi ca fiind o *esenţă de act* care se individualizează în „materia" intenţională a fiecărui act de judecare[5]. În continuare, el se îndepărtează de această primă definiţie luând distanţă în raport cu demersul preponderent noetic pe care îl întâlnim în *Cercetările logice*. În a sa „teorie a semnificaţiei" din 1908[6] Husserl reia conceptul noetic de semnificaţie şi îi adaugă ca şi corelat noematic conceptul „ontic" de semnificaţie. Semnificaţia noematică este determinată ca „spusul ca atare" [7] al unui enunţ, dat în reflexie şi distinct de „obiectul pur şi simplu"[8].

---

[4] Îl urmăm aici pe Rudolf Bernet, *op. cit.*, p. 81. A elucida raportul pe care aceste trei componente îl întreţin nu este, fără îndoială, un lucru uşor şi Husserl însuşi pare câteodată să nu poată stăpâni pe de-a-ntregul jocul lor.

[5] I. *RL*, §31, dans *RL*, t. II/1, Paris, P.U.F., 1961, p. 117-118.

[6] Ed. Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, *Hua* XXVI, Martinus Nijhoff, 1987.

[7] *Hua* XXVI, p. 28.

[8] *Hua* XXVI, p. 38: „Dacă, în opoziţie cu un obiect pur şi simplu, vorbim de obiect în modul în care el este semnificat sau gândit, atunci … noi «vedem» …un mod de gândire ca atare. Şi de aici iese un nou concept al semnificaţiei, de care noi ţinem cont când vorbim de «obiectualitate categorială» a enunţului considerat … pentru a o distinge de obiectualitatea semnificată

Cum se distinge de fapt semnificaţia noematică („categorialul", cum o numeşte Husserl) de „obiectul pur şi simplu"? Această întrebare sugerează că cele două ar putea fi confundate şi identificate, ceea ce este greu de admis după precizările care au fost făcute mai sus şi după luarea în consideraţie a practicii efective a gândirii. Dar, este sigur că cele două se confundă şi trebuie să o facă. Când ne îndreptăm atenţia spre un arbore sau când gândim un arbore – un arbore particular pe care l-am văzut sau l-am atins odată - , nu îl distingem de semnificaţia sa ideală, de această „obiectualitate categorială" pe care Husserl o determină din punct de vedere gramatical ca „nominalizare". (În acelaşi timp nu putem să gândim, să judecăm sau să valorizăm *acest* arbore în afara semnificaţiei sale tot aşa cum, dacă am avea un contact fizic cu arborele realmente existent, dar fără ca acesta „să producă" o oarecare aparenţă noematică, fără judecare, percepere, fără a place sau a urî etc., acest contact nu „înseamnă" *nimic*, cum avem obiceiul să spunem în mod curent). Nu vedem doi sau trei arbori, ci vedem, gândim, valorizăm un singur arbore de fiecare dată; avem de-a face cu *o singură unitate sintetică* care adăposteşte nu numai o simplă diversitate cantitativă - multiplicitatea aparenţelor noematice, adică a arborilor percepuţi, gândiţi, valorizaţi, etc., ci o diversitate calitativă: există într-adevăr trei „lumi" diferite care se încrucişează şi se întretaie şi care, într-un anume fel, se anulează reciproc, opunându-se uneia alteia. Este o prăpastie aproape de netrecut între arborele care arde şi semnificaţia sa ideală, care, în mod evident, nu poate să ardă. Această complexitate nu poate fi lămurită fără un ocol prin

---

pur şi simplu". A se vedea, de asemenea, comentariile lui Rudolf Bernet asupra rolului reflexiei în constituirea semnificaţiei noematice, în R. Bernet, *op. cit.*, p. 82 şi următoarele.

noetic, căci această structură triadică pe care noi o prezentăm acum este de asemenea o noemă, un corelat al actului. Trebuie să existe, deci, „o nouă orientare a privirii”[9] care ar face ca obiectitatea despre care noi avem numai o conştiinţă implicită să devină obiectul despre care se vorbeşte. Este clar astfel că *orice structură noematică are actul „înscris” în ea*.

O anumită conversie a privirii face posibilă desfăşurarea însăşi a noemei. „Dacă noi realizăm un act de semnificare, atunci noi vizăm obiectualitatea. Ceea ce vrea să spună că într-un sens noi vizăm obiectul pur şi simplu, într-un alt <sens> noi vizăm semnificaţia. Avem aici deci un fel de *diplopie*?”[10] Chiar această „diplopie” este semnul cel mai manifest al distanţei, al non-coincidenţei care subzistă în interiorul noemei. O distanţă pe care Husserl se grăbeşte să o minimizeze când scrie că „într-un act de semnificare obiectele nu sunt ceva «alături» de semnificaţii. Este evident că noi nu putem să ne adresăm obiectelor decât adresându-ne lor ca şi determinate de un fel sau altul, ca şi sesizate în modul semnificativ în conştiinţă”[11]. Astfel, distanţa este transformată în suprapunere şi o sinteză a identificării intră aici în joc.

Dar este cu aceasta problema diplopiei rezolvată? Răspunsul nu poate fi decât negativ, căci diferenţa de natură între diferitele componente rămâne neatinsă. În orice moment privirea poate să se oprească asupra uneia sau alteia dintre componente, în timp ce celelalte rămân în umbră sau pur şi simplu se eclipsează, dispar. Derapajul platonizant sau naturalist este posibil în orice moment. Şi atunci căutarea sursei validităţii trebuie să reînceapă, iar viziunea dublă sau chiar triplă este restaurată.

---

[9] *Hua* XXVI, p. 85.
[10] *Hua* XXVI, p. 48 (sublinierea ne aparţine).
[11] *Hua* XXVI, p. 48.

Noema nu are o unitate în sensul atitudinii naturale, deşi ea are totuşi una. Cum ni se prezintă această unitate după reducţie? Obiectul pur şi simplu, obiectul realmente existent, trebuie el să fie acela care ghidează această unificare a noemei? Firul unificării conduce necesarmente la acesta? Ar trebui distins aici între acel X comun şi care traversează multiplicităţile noematice şi unitatea globală a noemei – unitate care rezidă în extensiunea întreagă a multiplicităţilor sale. Din acest punct de vedere, „diplopia" de care Husserl vorbeşte nu se dovedeşte a fi un defect. Nu este vorba decât de această vedere stranie care, ea singură, poate plana deasupra câmpului transcendental plural fără a-l repozitiva, fără a ceda imediat „naivităţii transcendentale".

II. Dificultăţile unei analize noetice

Pentru Husserl „obiectul" este mai degrabă un „X determinabil luat în sens noematic"[12] şi aceasta controlează orientarea mecanismelor care operează în interiorul noemei luate în sens lărgit, ca noemă completă. Este vorba în aparenţă de o analiză pur noematică, în care privirea se concentează asupra a ceea ce este vizat într-un fel sau altul. Dar, o analiză mai atentă va arăta că situaţia se găseşte în întregime sub controlul componentei noetice şi, prin aceasta, al logicii.

Husserl vede în interiorul fiecărei noeme „un conţinut *în întregime invariabil*"[13], căci, scrie el, „tot ce este vizat are aspectul «său» obiectiv"[14]. În plus, el este convins că o descriere noematică a acestui „quid", a acestui „caracter obiectiv" este întotdeauna posibilă cu ajutorul unui „sistem închis de «*predicate*» … formale

[12] *Ideen* I, §131.
[13] *Ideen* I, p. 270. Husserl subliniază.
[14] *Ibidem*.

sau materiale, efectiv determinate sau chiar lăsate «indeterminate» (vizate «în gol»); aceste predicate, considerate în *semnificaţia* lor modificată, determină «conţinutul» acestui nucleu obiectiv al noemei care este aici pus în discuţie" [15]. Că putem lipi predicate unui lucru, nu importă care, aceasta este evident şi chiar banal, cu atât mai mult cu cât este vorba de predicate care pot fi „indeterminate". Dar aceasta nu trebuie să mascheze problema de fond care se referă la posibilitatea înseşi a descrierii acestui conţinut pretins obiectiv fără a cădea din nou pur şi simplu în atitudinea naturală. O atare problemă ar trebui fără îndoială să facă obiectul unei preocupări mult mai precise şi, în opinia noastră, modelul judecăţii – luat aici ca exemplu privilegiat – nu este lipsit de defecte, căci el riscă să fie în dezacord cu domeniul analizat. Husserl a trebuit să întrevadă această problemă lăsând uşa deschisă unei predicaţii „în gol", un gol care – el explică aceasta într-o notă de subsol – „nu trebuie să fie confundat cu vidul intuitiv, cu vidul reprezentării confuze" [16].

Această notă demonstrează, de asemenea, imposibilitatea unei descrieri efective, sensibile, a acestui „obiectiv" care „traversează" noema, faptul că îi aplicăm *de facto* o descriere *logică* în sensul în care el este interpretat ca subiect logic, ca subiect al predicaţiei. *De această dată intervenţia noeticului nu vine să lămurească structura intimă a noemei; ea o converteşte pur şi simplu*.

„Dar predicatele sunt predicate ale «*ceva*»", acest ceva „este centrul unificator despre care noi am vorbit mai sus"[17]. Concluzia lui Husserl este precisă: „în orice noemă rezidă un pur «ceva obiectiv» care este centrul său unificator"[18]. Dar, acest „centru",

---

[15] *Ibidem*. Husserl subliniază.
[16] *Ibidem*.
[17] *Ideen* I, §131, p. 270.
[18] *Ideen* I, p. 272.

înfăţişat în această manieră[19], nu este decât o abstracţie logică, un „suport" (ghilimelele aparţin lui Husserl) care este vid. Dacă aceasta este corect, atunci cum ar putea „conţinutul obiectiv" să fie cu adevărat obiectiv?; cum ar efectua el mediaţia cu obiectul realmente existent, acela care este în faţa noastră? (Dacă nu pe baza presupoziţiei că realitatea ar fi, în natura sa intimă, logică, ceea ce ar contrazice principiille fundamentale ale fenomenologiei).

Centrul unificator este un concept de ordinul semnificaţiei. El aparţine mai degrabă stratului ideal al noemei şi nu stratului în care obiectul se dă el însuşi. Ca atare, el îşi interzice orice posibilitate de a se transcende spre obiectul efectiv dat; mişcarea sa de transcendenţă va fi, din contră, spre straturile „superioare".

Problema transcendenţei obiectului nu-şi găseşte deci o soluţie noetică. Aceasta constă în simpla posibilitate a privirii de a se dirija spre o multiplicitate şi de a o „su-pune" dintr-o singură mişcare. O asemenea privire lasă neatins „conţinutul" pe care îl închide. Enigma transcendenţei este de rezolvat într-o analiză care să îi fie specifică, adică într-o analiză în care obiectul se dispensează de legăturile ce-i sunt impuse de către o viziune teoretică unificatoare şi sintetizantă[20]. Nu există nici un motiv să ne conducem aici „după regula adecvării pure" [21]. Înainte ca Husserl să cadă sub dominaţia unei atare metodologii, el ajunge să ne furnizeze o schiţă a unei analize care dă dreptate obiectului. El remarcă atunci că acest „punct de joncţiune" sau „«suport» de predicate" „nu este în nici un fel unitatea lor în sensul în care

---

[19] Vezi cap. V, subcapitolul V al acestei lucrări.

[20] O cercetare în acest sens se găseşte la Paul Janssen, *Darstellung und Gegenstand – Über NotWendigkeit und UnMöglichkeit verbindlichen Sprechens in der Philosophie,* în Paul Janssen et al., *Philosophie der UnVerbindlichkeit. Einführungen in ein ausstehendes Denken*, Würzburg, Könighausen&Neumann, 1995, pp. 11-120.

[21] *Ideen* I, p. 271.

numim unitate un complex oarecare, o legătură oarecare de predicate"[22]. Trebuie deci să *îl distingem* de aceste predicate, chiar dacă nu putem să îl separăm de ele, căci acestea sunt predicatele *sale*, „de negândit fără el şi totuşi susceptibile de a fi distinse de el … şi vizate ca atare …"[23].

Obiectul intenţional, vizat de conştiinţă, nu încetează deci să se derobeze, să se „apere". Nu există privire care să poată să îl dezvăluie complet. Eschiva sa ia forma acestui „a se da altfel", forma bogăţiei – care este aceea a lumii efective – şi nu forma simplificării şi a identităţii – care este aceea a logicii. Mişcarea sa, care, văzută dinspre el, este o mişcare de punere în retragere în raport cu sine (a aceluia care era vizat *idealiter*) împinge conştiinţa să reacţioneze şi să se pună în urmărirea lui sintetică într-un marş continuu şi aparent infinit. Aceasta nu vrea să spună totuşi că nu ar putea să existe o sinteză a conştiinţei care l-ar capta totalmente şi în mod irevocabil. El, pretinsul identic, începe să se schimbe şi caracterul său schimbător este o pulsiune, o creştere şi o degenerescenţă, care fac ca el să aibă propria sa viaţă. De aceea numai o descriere *prioritar noematică* ar putea să îi fie aplicată.

III. Critica realistă a noemei (J. Daubert)

Una din primele critici ale conceptului husserlian de noemă vine din partea fenomenologilor de la München. Johannes Daubert, de exemplu, scria în manuscrisele sale[24]: „Eu nu pot să

---

[22] *Ibidem*.

[23] *Ideen* I, p. 270-271.

[24] Din nefericire, textele lui Daubert nu au putut fi încă publicate. Ele se află actualmente la Staatsbibliothek din München şi aşteaptă să fie descifrate. Noi utilizăm mai cu seamă studiul lui Karl Schuhmann *Husserl's Concept of Noema: A Daubertian Critique*, din „Topoi", **8**, 1, 1989, p. 53-61, care prezintă largi extrase ale manuscriselor lui Daubert. Se înţelege că preluăm şi paginaţia manuscriselor pe care acesta o indică.

suspend obiectul, căci interesele dirijate spre obiect sunt esenţiale pentru un act" (*56 v*). Din perspectiva sa, percepţia nu este esenţială pentru ca lucrul să existe; în schimb lucrurile existente sunt esenţiale pentru percepţie. Astfel, „realitatea este de căutat în relaţia cea mai elementară a corpului meu cu un lucru exterior" (*74 v*). Pentru Daubert, tot aşa ca şi pentru Gurwitsch, ideea unui *ego* pur este intenabilă. Totuşi, el acceptă în principiu o structură de forma *ego-cogito-cogitata*.

Ne dăm seama că ceea ce este problematic, potrivit lui Daubert, este statutul noeticului. Noesele au rolul de a lega împreună diferitele tipuri de conştiinţă şi de a păstra astfel într-o conştiinţă intenţională tot ceea ce este conţinut şi revelat în sesizarea actuală imediată. Daubert schimbă de aceea sensul termenului „noesă" şi propune, în locul său, pe acela de „a-sta-pentru" <*Dafürhalten*>[25]: „În întreaga experienţă intenţională şi în percepţie se derulează o aprehensiune intenţională şi aceasta este cea care este pre-dată în sensul propriu al termenului" (*8 r*). Sfera noetică, cu ale sale „aprehensiuni", cu saturările lor intuitive, cu poziţiile şi neutralizările lor, este fără nici o îndoială eliberată de presupoziţii privind realitatea, „dar, pornind de aici, nu câştigăm deloc un acces la lucrul real" (*10 r*).

Perspectiva noetică a *Ideen* este răsturnată de către Daubert în sensul că obiectul este acela care serveşte drept normă pentru toate aprehendările corespunzătoare: „O aprehendare, în conformitate cu sensul său, cere ca ceva să fie normă <*massgebend*> în raport cu el; ceva care, la rându-i, nu poate să fie o altă aprehendare" (*10 r*). În această perspectivă, noema, ca şi corelat al activităţii noetice, este rezultatul unei sesizări adecvate şi

[25] Karl Schuhmann foloseşte în engleză termenul „holding". Pentru a păstra fluenţa frazei, noi vom utiliza câteodată termenul „aprehendare".

încununate de succes; esenţei noemei îi aparţine obiectul (în sensul de obiect pur şi simplu), noema nefiind altceva decât simpla aprehensiune a obiectului, care, înţeles în acest fel, „este imanent noemei şi nu poate să fie pus între paranteze" (*147 r*). Realitatea sa nu poate să fie un caracter noematic al percepţiei noastre[26] şi, aşa cum *noemata* nu sunt la sine în sfera conştiinţei actuale şi imediate, noesele nu sunt nici ele în acest fel: ceva pe deplin prezent „nu are nici un fel de noemă" (*17 v*)[27]. Această obiecţie răspunde tezei lui Husserl potrivit căreia obiectul poate fi *reprezentat* prin sensul noematic[28].

Dar critica daubertiană nu se opreşte aici; el ia în considerare de asemenea ideea husserliană a unui X comun care este determinat printr-o multiplicitate de sensuri noematice[29]. Acestei idei Daubert i se opune arătând că:

(1) obiectele nu pot fi determinate totalmente arbitrar şi că cea ce serveşte aici drept standard nu este armonia mutuală a *noemata*, ci obiectul el însuşi[30].

(2) conceptul husserlian de *Abschattungen* (schiţe, adumbrări, profile) presupune că lucrurile sunt cumva „Idei" kantiene, ceea ce ar conduce la disoluţia lucrurilor-unităţi ale vieţii cotidiene (*65 r*).

(3) Husserl nu ne furnizează o descriere adecvată a experienţei noastre a lucrului real: „Exact ceea ce percep şi ceea ce îmi este

---

[26] „Este sigur că noi nu înţelegem printr-un lucru o posibilitate a percepţiei [o simplă posibilitate]" (*9 r*), precizează Daubert.

[27] Dacă ni se permite un joc de cuvinte, am adăuga: „nu are nici o noimă" (de altfel, cuvântul românesc „noimă" provine tot din limba greacă – greaca nouă, desigur -), adică nu are nici un sens, căci acesta din urma presupune invariabil cel putin o arie de non-prezenţă.

[28] *Ideen* I, p. 214.

[29] *Ideen* I, p. 273 şi urm.

[30] „Este problema mea să aprehendez un obiect într-un fel sau altul, dar obiectul este acela care fixează limitele aprehensiunii" (*138 v*); obiectul autorizează chiar libertatea mea de aprehensiune.

dat în percepţie este real şi are locul său în realitate; el are o structură chimică, el arde etc. Nu există nimic în spatele lui" (*143 r*). A fi real, este o proprietate *constitutivă* a lucrului, şi nu o proprietate regulatoare a acestuia.

Supoziţia principală a lui Daubert este că percepţia nu ar putea în nici un fel să ne dea ceva sigur dacă nu ar fi o aprehensiune conştientă imediată şi actuală sau, cu alte cuvinte, o saturare cu un conţinut obiectiv. Astfel, este imposibil să considerăm noemele ca având propriul lor mod de a fi şi ca fiind separate de obiectele la care se referă. A înrădăcina noemele în solul noeselor – care, luate în ele însele, nu există – nu contribuie deloc la o soluţie mai bună. Sensul percepţiei nu poate să fie separat de obiectul el însuşi.

Karl Schuhmann şi Barry Smith[31] arată că, pentru Daubert, conştiinţă <*awareness*> directă a realităţii este oprerantă chiar şi în aceea *epoché* fenomenologică, iar contactul direct cu realitatea, care distruge orice pretinsă suspendare a lumii, face imposibilă dobândirea unei descrieri „pure" a conştiinţei „absolute". „Fără o relitate persistentă nici o cunoaştere nu ar fi în vreun fel posibilă" - scrie Daubert la fila *19v* - , nici măcar aceea care ar face posibilă elucidarea fenomenologică a conştiinţei. Daubert respinge idea lui Husserl că fenomenologia operează în mod exclusiv în „acte de reflexie" adică în „acte de ordinul doi", fiindcă „nu se poate deriva o realitate din pura conştiinţă" (*16r*).

Este sigur că realismul[32] lui Daubert ar merita o dezbatere mai atentă, cu atât mai mult cu cât el se referă în mod explicit la

---

[31] Karl Schuhmann and Barry Smith, *Johannes Daubert* vs. *Husserl's* Ideas *I*, în „Review of Metaphysics", **39** (1985), 763-93.

[32] Poziţia realistă a lui J. Daubert nu era singulară în epocă. Printre criticii „idealismului" husserlian se numărau Hedwig Conrad-Martius (*Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt*), Martin Heidegger

concepte forjate de Husserl în *Ideen* I şi, acordând un loc eminent intuiţiei, are acelaşi punct de plecare ca şi fenomenologia husserliană. În ciuda insuficienţei surselor de informare privind opera lui Johannes Daubert, vom încerca, având în vedere acuitatea şi actualitatea criticilor sale, să luăm în considerare opiniile sale şi să tragem de aici concluziile care privesc statutul noematicului.

Un răspuns rapid ar consta în a spune că obiectul real, lucrul extern despre care vorbeşte el în Ms. *74 v*, nu este altceva decât o construcţie ideală, dar această cale ne-ar îndrepta spre o veche controversă (idealism *versus* realism) în raport cu care fenomenologia se prezintă uneori ca o alternativă (o „a treia cale", se spune câteodată). Noema completă – noematicul ar fi un termen mai potrivit – nu este nici lucrul real transcendent, nici pura şi evanescenta formaţiune arbitrară de sens, ci „spaţiul" în care *ego*-ul – puţin importă aici dacă el este pur sau nu – se *mişcă*; el nu rămâne, alfel spus, „lipit" şi „fixat" lucrului dat printr-o aprehensiune imediată. Realismul intuitivist al lui Daubert nu explică în ce fel acest *ego* poate să ia o „distanţă" în raport cu lucrurile şi chiar în raport cu sine însuşi, adică în raport cu trăirile sale punctuale. Când scrie că obiectul este acela care prescrie libertatea subiectului care percepe, el revelează, după părerea noastră, un fapt esenţial asupra căruia orice analiză corelaţională trebuie să se oprească. Obiectul despre care vorbeşte el aici este obiectul *redus* – nu în sensul unei oarecare reducţii idealiste, ci a unei reducţii „ontologice", la capătul căreia noi accedem nu la un

---

(*Sein und Zeit*), Theodor Celms (*Der phänomenologische Idealismus Husserls*, 1928), Ingarden (*Bemerkungen zum Problem Idealismus-Realismus*, publicat în Husserl-Festschrift din 1929) şi Aron Gurwitsch cu a sa *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich* (1929), în „Psychologische Forschung" din Berlin (revista psihologilor gestaltiştişti). Am mai putea adăuga aici şi lucrarea lui Gustav Shpet *Erscheinung und Sinn* (1914).

presupus subiect transcendental generator de lume, ci la o structură relaţională având forma lui „a-fi-*în*-lume".

Din punctul de vedere al fenomenologiei, analizele lui Daubert şi altele de acest tip nu trebuie să fie respinse sau pur şi simplu contestate – ele trebuie dimpotrivă să fie integrate în demersul fenomenologic. Să nu uităm că o bună parte dintre analizele husserliene sunt efectuate într-o atitudine pre-fenomenologică, cumva „naivă"; ceea ce contează este ca ele să fie *intrinseci*, adică lipsite de presupoziţii şi să se deruleze în mod liber, fără anticipări grăbite în ce priveşte rezultatul lor, lăsând loc pentru neaşteptat şi pentru transcendent. În toate analizele asupra percepţiei Husserl acceptă ceea ce se prezintă ca ceva suplimentar, ca un exces, fără ca acesta să fie exclusiv de natură ideală. Ce se observă mai dificil este că, sub titlul de „noemă" sau de „noematic", Husserl nu desemnează o simplă „parte a structurii organizate a experienţei noastre care străpunge <*pertains to*> spre obiectul experimentat <*experienced*>"[33], ci structura (şi posibilitatea) însăşi a străpungerii.

IV. Corelaţia noetico-noematică

Una dintre cele mai surprinzătoare afirmaţii ale lui Husserl este aceea că „nu am realizat aproape nimic când ne mulţumim să spunem şi să sesizăm cu evidenţă că orice reprezentare se raportează la un reprezentat, că orice judecată se raportează la un judecat etc…"[34]. Ideea de intenţionalitate, oricât de importantă ar putea fi ea - şi Husserl subliniază aceasta de fiecare dată când apare ocazia -, nu înseamnă încă nimic (sau aproape nimic)

---

[33] Lenore Langsdorf, *The Noema as Intentional Entity: A Critique of Føllesdal*, în „The Review of Metaphysics", **37**, 1984.

[34] *Ideen* I, p. 179.

pentru fenomenologie. Reluând evidenţele logicii, ale teoriei cunoaşterii, ale eticii etc. şi spunând pur şi simplu că ele ţin de esenţa intenţionalităţii nu înseamnă în nici un fel că noi ne-am fi apropiat de domeniul fenomenologiei. Husserl ne avertizează că intenţionalitatea poate cu uşurinţă să devină un slogan, o expresie vidă. Or, una dintre sarcinile pe care el o asignează fenomenologiei pure este de a „face să iasă la iveală ingerinţa neobservată a intenţiilor verbale vide" şi de a „elimine erorile care pot să intervină aici"[35] cu această ocazie.

Soluţia la impasurile şi la falsele piste spre care neînţelegerea intenţionalităţii poate conduce constă în a ne hotărâ „să sesizăm trăirea intenţională, de exemplu trăirea perceptivă, cu esenţa care îi aparţine în mod propriu acestei trăiri ca atare"[36]. În loc de a trăi în percepţie de o manieră unilaterală, îndreptându-ne exclusiv spre perceput, trebuie „să ne întoarcem privirea spre faptul de a percepe sau spre proprietăţile care caracterizează *modul* în care perceputul se dă…"[37]. Pericolului evocat al re-mundanizării domeniului propriu al fenomenologiei transcendentale i se opune exerciţiul constant al unei analize fenomenologice alternante, o analiză care este capabilă să facă manifeste toate componentele trăirii intenţionale, toate aspectele sale, toate feţele sale, astfel ca să determine în mod eidetic conexiunile şi raporturile lor. Unei asemenea sarcini singură ideea de corelaţie noetico-noematică poate să-i răspundă.

Evoluţia temei începe – pare-se – foarte devreme şi ia forma unei corelaţii între unitatea ştiinţelor şi cea a domeniilor lor. În a V-a *Cercetare logică* Husserl înfăţişează această temă ca şi corelaţia

---

[35] *Ideen* I, p. 180.
[36] *Ibidem*.
[37] *Ibidem*.

între obiectul experienţei şi modurile sale de donare. Forjată în cadrele teoriei cunoaşterii, corelaţia noetico-noematică le depăşeşte progresiv. Astfel, în lecţiile asupra teoriei semnificaţiei din 1908 putem întâlni ideea unei corelaţii pure între semnificaţia „fenologică" a obiectului-asupra-căruia… <*Gegenstand-worüber*> şi semnificaţia ontică („fenomenologică")[38]. Fenomenologia fondată pe reducţie – căci după părerea noastră, numai în cadrele acesteia ideea de corelaţie îşi găseşte solul său propriu – se defineşte încă de la început (1908) ca privilegiind aspectul „obiectiv". Ea va trăi continuu în balansarea între cei doi poli, fără ca unul să-l anuleze pe celălalt. Ideea de corelaţie urmează ca o umbră fiecare linie de demarcaţie pe care analiza poate să o pună în evidenţă (astfel, ideea de corelaţie apare şi între obiectualităţile categoriale şi obiectualităţile pur şi simplu) în aşa manieră că prioritatea va fi acordată explicit relaţiei şi nu polilor săi[39].

V. Intenţionalitatea văzută în cadre corelaţionale

În cursul său din 1908, Husserl concepe corelaţia mai degrabă ca o corelaţie ontico-noetică. El consideră, de exemplu, că semnificaţia (conceptul ontic de semnificaţie) trebuie să fie anterior în raport cu cel fenologic, căci el este acela în raport cu care noi ne orientăm. Suntem în mod natural îndreptaţi către el, în timp ce conceptul fenologic este obţinut în reflexia asupra actului şi nu asupra obiectului. Dând prioritate evidentă obiectelor ontice, Husserl încearcă să conceapă un raport non-mediat cu lucrurile –

---

[38] *VB*, cap. II. Noi urmăm aici parţial consideraţiile făcute de W. Miskiewicz în studiul său *Le sphiinx de la connaissance: Husserl et l'enigme de l'*a priori *corrélationnel*, în „Revue de métaphysique et morale, **99**, 3, 1994, p. 345-364.

[39] O fenomenologie explicită ale relaţiei este dezvoltată de Levinas în *Le temps et l'autre*, Paris, P. U.F., 1979 şi *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1984.

de aceea el nu vorbeşte de noemă[40], deşi termenul exista deja. Dacă în 1908 Husserl acorda prioritate obiectului ontic (fenomenologic) şi fonda astfel posibilitatea cercetărilor asupra vieţii prereflexive, ideea sa că semnificaţia ideală este rezultatul unei operaţii în reflexie asupra actului de semnificare îl conducea la a răsturna polii menţionaţi în favoarea a ceea ce el va numi în continuare polul „noetic". Corelaţia devine internă, intrinsecă, transcendenţa este acum de obţinut, de constituit. Astfel, corelaţia ca şi corelaţie *a* lumii se şterge şi lasă locul său unei corelaţii care pare să fie mai degrabă o corelaţie a gândirii. Dar, niciodată corelaţia lumii nu va părăsi totalmente scena atâta timp cât reducţia va fi încă efectuată, într-o manieră explicită sau numai implicită. Căci, dacă este adevărat că noi trăim lumea obiectualităţilor categoriale, este adevărat de asemenea că noi trăim *în* lumea obiectelor pur şi simplu. Cercetarea întreprinsă în cursul din 1908 asupra obiectualităţilor categoriale interzicea de fapt să concepem o relaţie strictă şi punctuală cu obiectele singulare. Relaţia fenomenologică (ontică) trebuia să fie „intermediată". De aceea, corelaţia noetico-noematică devine centrală pentru fenomenologie. „Prima străfulgerare a acestui *a priori* corelaţional universal al obiectualităţii experienţei şi a modurilor sale de donare (în timp ce eu lucram la *Cercetările* mele *logice*, în jurul anului 1898), m-a impresionat atât de profund că după aceea lucrul întregii mele vieţi a fost dominat de această sarcină a elaborării *a priori*-ului corelaţional"[41].

Corelaţia noetico-noematică are avantajul că este operantă numai între tipul (eidetic) al actului şi corelatul său, care este, la rându-i, un corelat eidetic şi nu un corelat punctual, un obiect determinat în mod riguros, aici şi acum. O analiză conjugată a

---

[40] W. Miskiewicz, *op. cit.*, p. 359.

[41] *Krisis*, p. 189 a traducerii franceze.

trăirii (respectiv a fenomenului) şi a semnificaţiei ne-ar arăta că actele punctuale nu au în mod efectiv corelat. Pe de altă parte, o simplă secvenţă act - corelat este prea puţin pentru ca ea să poată dezvolta *funcţiunea de orientare* pe care Husserl o atribuie noematicului. Pentru ca fenomenul să fie realmente o întâlnire a obiectului *în* lume, trebuie să facem un ocol prin *noematic*, prin corelatul *eidos*-ului actului, dotat cu un orizont al lumii şi cu un sistem de trimiteri intenţionale care îl protejează de pericolul prăbuşirii în pura şi oarba punctualitate a „ceva obiectiv". Aceasta nu vrea să spună că obiectul ar trebui să îşi piardă bogăţia sa, complexitatea şi profunzimea sa fără de care el nu ar mai fi obiect al lumii; acela cu care noi avem de a face în corelaţia noetico-noematică nu este totuşi un simulacru de obiect, ci obiectul autentic, dotat cu toţi posibilii săi şi tocmai unul dintre aceşti posibili este acela de a fi *obiect* /al lumii/[42] *al conştiinţei*.

Intenţionalitatea husserliană, prezentată în mod prioritar dar nu exclusiv din punct de vedere noetic, închide în ea mai multe posibilităţi. De aceea analizele descriptive concrete reuşesc să depăşească limitele pe care sistematica husserliană le-a impus şi să deschidă spre ceva nou. Husserl a ales - şi Patočka o arată în mod magistral – „să urmeze mai degrabă calea marelui sistem care se deschide odată cu tema corelaţională. Înainte de toate, aşa cum am văzut, un imens câmp de legi eidetice care determină raportul între constelaţiile tipice ale actelor intenţionale sintetice, pe de o parte, şi obiectualităţile tipice care apar aici, pe de alta, care se arată în indici, ilustrări intuitive sau ca şi prezente în

[42] Barele oblice nu vor să spună nimic altceva decât că „lume" şi „conştiinţă" ca predicate sunt finalmente interşanjabile si că, prin urmare, formidabila diferenţă care apare între ele la nivelul consituirii, ca rezulat, dar si ca premisă a acesteia, nu este decât o denivelare a câmpului fenomenologic pur.

persoană. Filosoful vede astfel apărând sub ochii săi vasta tematică a «constituirii», a instituirii, a manifestării legale a tuturor obiectualităţilor posibile în derulările lor subiective care nu primesc decât în acest proces semnificaţia care le este proprie ca aceea în care se realizează claritatea, descoperirea lucrurilor, accesul la fiind, contactul în general. Numai aici, pe acest teren care este în întregime *orientat*, îndreptat spre…, şi, în acest sens, intenţional (ceea ce nu este spus voluntar sau deliberat), putem elucida enigma sensului şi a semnificaţiei, a conexiunilor *interne* a ceea ce este, a legăturii interne şi a trimiterilor reciproce"[43].

A căuta posibilii fenomenologiei husserliene, aşa cum ne propunem noi, semnifică nu numai recunoaşterea importanţei şi eficienţei acestui „instrument" care este sistemul corelaţiei noetico-noematice, ci mai ales a-l pune întotdeauna la proba descrierilor fenomenologice lipsite de orice presupoziţie care ar putea compromite puritatea lor, caracterul lor intrinsec.

[43] J. Patočka, *Introduction à la phénoménologie de* Husserl, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1992, p. 89.

Capitolul V

Sfera noematică

Am plecat de la premisa că nu putem explicita sensul conceptului husserlian de „noemă" dinafara lui. Noema, prezentată de regulă ca simplu corelat al actului, se dovedeşte a fi o structură complexă, autoconstituantă. Analizele de mai jos nu fac decât să delimiteze sfera noematică în raport cu domenii precum cele ale semnificaţiei – pornind de la care noema este obtinută –, obiectualităţii, idealităţii sau perceptibilităţii şi să îi sublinieze originalitatea. În partea a doua a capitolului ne dirijăm atenţia asupra „nucleului noematic" (analizat din perspectiva funcţiunii sale) şi, în continuare, asupra seriilor de modificări intenţionale şia rezultatului lor final: noema *completă*. Cuplul conceptual centru – periferie ne oferă platforma formal-ontologică necesară investigaţiilor noastre.

Termenul de „sferă (onto-)noematică" apare la Husserl o singură dată[1]; el este utilizat în schimn de Jan Patočka într-o serie de texte care schiţează o fenomenologie „a-subiectivă". Acesta nota că „este imposibil să înţelegem cum ceva ca «sfera noematică», acel «vis-à-vis» «devine» sau «se constituie»; aceasta nu se

[1] După cunoştinţa noastră, se înţelege. Ne referim aici la *CM*, §61.

poate explica pornind de la subiectivitate; subiectivitatea nu este corelatul acesteia, ea apare la fel ca restul fiindurilor"[2]. Patočka se întreabă în continuare: „Dacă un plan noematic este posibil, un vis-à-vis *al subiectivităţii* care nu se lasă explicat pornind de la aceasta, de ce nu ar putea fi el, ca să zicem aşa, *auto*consistent?"[3] Într-un alt manuscris, datat din anii '70, Patočka scria, într-o manieră aproape ermetică, dar decisivă pentru turnura actuală a fenomenologiei: „Obiectul în original, dar în plenitudinea caracterelor sale de a fi şi de *a se da*. Purtat la Husserl prin actele subiective putând fi sesizate în reflexie <…> Dar, pentru Husserl, ca pentru Heidegger, *celălalt* (- noi subliniem) aspect este cel care «constituie» transcendenţa obiectului ca atare – pentru Husserl în raport cu sfera *noetică*, pentru Heidegger în raport cu „*das Offene*", deschisul, sfera posibilităţilor manifestabilităţii în general"[4].

În această dimensiune de deschidere ca dimensiune a manifestării, dar şi în intenţia de a rămâne în mod consecvent în preajma fiindului, de a nu îl explica prin altceva, de a respecta, altfel spus, principiul monist al fenomenalizării, vom conduce analizele care urmează şi care îşi propun să schiţeze aliniamentele unei fenomenologii „noematice".

---

[2] Jan Patočka, *Ms. 5E/15* [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], în Jan Patocka, *Papiers phénoménologiques*, texte établi et traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1995, p. 129.

[3] *Ibidem* (Patočka subliniază).

[4] *Ms. 17d La sphère noématique et l'ouvert*, în J. Patočka, *op. cit.*, p. 270-272. Pentru mai multă precizie în ceea ce priveşte poziţia lui Patočka, notăm că el consideră că Heidegger este cel care „în revanşă vede că există ceva radical nou, esenţialmente insesizabil în «evidenţă», care implică şi *retragerea*, şi *dezvăluirea*, care scoate din retragere, <implică> deci istoria, devenirea, şi aceasta într-un «timp» care nu are nimic comun cu timpul obiectiv" (*op. cit.*, p. 270-271).

I. Noemă şi semnificaţie

A cerceta raportul între noemă şi semnificaţie[5] presupune nu numai o coborâre în „istoria" şi cumva în „laboratorul" fenomenologiei, ci deopotrivă scoaterea în relief a *semnificabilităţii* ca dimensiune originară şi proprie a noematicului. Perspectiva noematică, pe care noi încercăm să o circumscriem în ansamblul analizelor fenomenologice, este legată în mod intim de idealitatea şi de intenţionalitatea semnificaţiei, înfăţişate ca o unitate opusă momentelor „fugitive" ale actelor corespunzătoare. *Idealitatea* se arată astfel ca una dintre dimensiunile fenomenologice ale noematicului, tot astfel ca şi aceea a *perceptibilităţii*.

O analiză centrată asupra *Cercetărilor logice* şi asupra prelegerilor din 1908 asupra teoriei semnificaţiei ne va pune în contact cu principalele coordonate ale fenomenologiei husserliene de dinainte de *Ideen*: medialitatea sensului, cunoaşterea ca raport privilegiat cu transcendenţa, unitatea semnificaţiei, raportul între formalizare şi signitivitate şi o teorie particulară a judecăţii care serveşte de fir conducător. Acestea sunt deopotrivă şi „ingredientele" unei concepţii originale asupra semnificaţiei care se vor topi în perioada *Ideen* într-o fenomenologie a noematicului.

Cercetările logice sunt orientate în mod decisiv spre semnificaţiile ideale autonomizate în raport cu lucrurile şi cu limbajul, văzute ca nişte „în-sine" care se vor constitui în noua etapă

---

[5] Pentru o prezentare generală a conceptului de semnificaţie şi a raporturilor lui cu alte concepte centrale a le semioticii în cadrele filosofiei moderne a limbajului (deci si din perspectivă fenomenologică), vezi Alexandrru Boboc, *Limbaj şi ontologie. Semiotica şi filosofia modernă a limbajului*, Bucureşti, Editura didactică şi pedagogică, 1997, precum şi antologia *Semiotică şi filosofie. Texte de referinţă*, Bucureşti, Editura didactică şi pedagogică, 1998.

reprezentată de *Ideen* ca şi un schelet invizibil pentru noemele încărcate de o „materie" perceptivă – sensul devine astfel sens *al* lumii. Este vorba aici de *o anumită medialitate* a sensului (Frege vorbea de un „al treilea domeniu") – un concept deosebit de problematic, căci el pare să trimită în linie dreaptă la o concepţie metafizică (pre-fenomenologică deci) a unei „realităţi" dedublate, dincolo de limbaj şi de gândire, a unui ceva ca un „sens" sau o semnificaţie. O atare interpretare, fără îndoială periculoasă din punctul de vedere al fenomenologiei, a fost respinsă chiar în cadrele fenomenologiei considerate în mod curent ca „naivă", a primei *Cercetări logice*, unde Husserl se opune distincţiei obişnuite între „expresie potrivit feţei sale fizice (semnul sensibil, complexul fonic, articulat, semnul scris pe hârtie etc.)" şi ceea ce „numim *sens* <*Sinn*> sau *semnificaţie* <*Bedeutung*> a expresiei" [6].

Semnificaţia despre care vorbeşte Husserl este departe de a fi „o anumită sumă de trăiri psihice…"[7], deşi trebuie să vorbim de „acte conferind semnificaţia". În nici un fel trăirile psihice (mai exact: trăirile într-o perspectivă naturală, psihologică) nu trebuie să fie confundate cu conceptul fenomenologic de act[8]; actul este trăirea *intenţională* şi a-l trata ca pe un în-sine i-ar anula tocmai acel „dincolo de sine" care îi este constitutiv. În virtutea acestor acte care conferă semnificaţie, „expresia este mai mult decât un simplu fenomen sonor. Ea vizează <*meint*> ceva, şi, vizându-l, ea se *raportează la ceva obiectiv*"[9]. Intenţionalitate şi significativitate merg împreună încă de la început. Raportul strâns al acestor două concepte majore ale fenomenologiei husserliene este clar

---

[6] *LU*, §6, *Hua* XIX/1, p. 38; trad. fr. I.*RL*, *RL*, II/1, p. 36-37.
[7] *Ibidem.*
[8] Vezi în acest sens capitolul al III-lea din prezenta lucrare.
[9] I.*LU*, §9, *Hua* XIX/1, p. 44; trad. fr. *RL* II/1, p. 43.

explicitat de P. Ricoeur, după care conceptul logic (fregean) de semnificaţie ar fi acela care a permis să se evite o interpretare idealistă a reducţiei şi a intenţionalităţii: „Astfel, urcând la sensul non-idealist al reducţiei, înseamnă să rămânem fideli descoperirii majore a *ercetărilor logice*, anume că noţiunea logică de semnificaţie – aceea pe care Frege, de exemplu, o introdusese – se decupează pe o noţiune mult mai vastă de semnificaţie care se întinde tot atât de departe ca aceea a intenţionalităţii”[10].

„A conferi semnificaţie” nu vrea în nici un fel să spună că aceasta ar fi dincolo de act, că aceste acte sunt esenţialmente *raporturi* cu obiectul. Ca să spunem adevărul, nu ar trebui să spunem că „expresia exprimă semnificaţia sa”[11], căci aceasta din urmă nu pre-există; ea nu este nimic în afara actelor care o exprimă. Actul de semnificare, care este mai mult (sau chiar altceva) decât un simplu raport a două lucruri exterioare unul altuia, „este marcat de o disimetrie, o «non-echivalenţă» fundamentală a componentelor sale: pentru a spune aşa, totul este dat în latura obiectivă a semnificării, puterea sa referenţială de a trimite la ceva care nu este ea, care o determină ca atare. Nu are nici un sens să vrem să ne menţinem în imanenţă, fie ea fizică sau psihică, a expresiei: aceasta nu este guvernată de nici o altă lege decât aceea a transcendenţei ...”[12]. Pe această bază, semnificaţia se profilează ca o altă modalitate esenţială a intenţionalităţii, ca o vizare în care „uităm” actul şi chiar semnificaţia în favoarea obiectului (a referentului). Această trăsătură fundamentală a intenţionalităţii signitive introduce o tensiune în fenomenologia

---

[10] Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 55.

[11] I.*LU*, p. 45; trad. fr. p. 44.

[12] Jocelyn Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, P.U.F., col. «Epiméthée», p. 28-29. Autorul citat se sprijină aici îndeosebi pe §10 al primei *Cercetări logice*.

lui Husserl, care continuă să gândească[13] că idealitatea semnificaţiei rezidă exclusiv în identitatea efectuării actului, că semnificaţia este întotdeauna corelatul unei repetiţii idealizante. Oricare ar fi direcţia de cercetare pe care o promovăm, trebuie întotdeauna să subliniem *medialitatea*[14] *internă* înscrisă în intenţionalitatea signitivă care exclude orice demers externalist (şi orice metafizică) şi care pregăteşte astfel terenul propriu al fenomenologiei.

Pentru Husserl din *Cercetările logice*, semnificarea trimite la a cunoaşte. Ceea ce din punct de vedere fenomenal se prezintă ca exterioritate, ca „obiectiv", se dezvăluie din punct de vedere fenomenologic ca un raport intrinsec şi, în cazul intenţionalităţii signitive, ca o legătură internă între semnificaţie (în esenţă orientată spre un „obiect") şi o unitate de semnificaţie. A cunoaşte un obiect, înseamnă a-l sesiza şi a-l menţine în identitatea sa, în caracterul său de „acelaşi". Dacă unitatea este pierdută, „obiectul" se „dizolvă" în fluxul trăirilor, devenind un simplu şi fugace trăit al conştiinţei. Dar, a vorbi de unitatea obiectului este întru-câtva incorect, căci unitatea nu aparţine pe drept cuvânt obiectului; ea este o unitate *ideală* şi, în acest sens, o unitate a actului. Această unitate nu este factuală (contingentă), ci o unitate *de jure*, obiectul fiind eminamente obiect al cunoaşterii. Semnificarea vizează un obiect, dar obiectul nu are sens decât ca obiect *de cunoscut*.

---

[13] „Continuă" se referă aici în principal la lucrările sale care preced cercetările logice, fără a exclude deopotrivă o linie de continuitate cu concepţia lui Bolzano.

[14] Nu că sensul ar fi o regiune ontologică aparte, situată *între* noi şi realitate, „între" primind aici un sens quasi-substanţial; sensul se arată (se manifestă) ca sens *al* lumii şi ca fiind chiar *lumea*, ca fiind astfel *în* lume şi nicăieri altundeva (Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, Editions Galilee, Paris, 1993, p. 31). Ca medialitate şi nimic mai mult, sensul nu se manifestă totuşi ca o punere în scenă (p. 31-32). Paradoxul pe care sensul creşte este că, deşi este acolo pentru a arăta, el însuşi nu este ceva care să fie arătat, prezentat, indicat.

Unitatea intenţională nu este în mod obligatoriu unitatea intenţionată – prin idealitatea sa ea se opune acesteia. Dar, pentru că raportul cu obiectul este determinant pentru modul semnificării şi legat de modul cunoaşterii, „conţinutul" actului de semnificare nu poate şi nu trebuie să fie neglijat. Acest conţinut este „ceea ce psihologia înţelege prin «conţinut», anume o parte reală oarecare sau un aspect al trăirii"[15]. Este vorba de fapt de acelaşi conţinut înfăţişăt numai într-un alt fel, un fel care pune în evidenţă *caracterul intenţional* (i-real) *al semnificării*. Astfel formulat, semnificarea distruge orice idee tributară unui oarecare „al treilea domeniu" fără să se renunţe la ideea de raport - inima înseşi a semnificaţiei - şi prin aceasta la medialitatea intrinsecă pe care acesta o efectuează.

II. Chestiunea obiectului (*Gegenstandstheorie* vs fenomenologie a trăirilor cognitive)

Ceea ce l-a determinat pe Husserl să renunţe la programul tezei sale de abilitare era, cum mărturiseşte chiar el într-o scrisoare adresată lui Stumpf[16], problema numerelor imaginare sau (în terminologia bolzaniană) problema „reprezentărilor fără obiect" – a reprezentărilor care nu dau seama de nimic real („pătrat rotund", „Pegas", „actualul rege al Franţei" etc.). Pentru Husserl – textele sale asupra „obiectelor intenţionale" şi recenzia cărţii lui Twardowski[17] o demonstrează – cadrele descrierii psiho-

---

[15] I.*LU*, §30, p.102; trad. fr. I.*RL*, p.111.

[16] Hua XXI, den Haag, Martinus Nijhoff, 1979.

[17] *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung. Eine psychologische Untersuchung*. Vezi şi Husserl – Twardowski, *Sur les objets intentionnels (1893-1901),* présentation, traduction, notes, remarques et index par Jacques English, Paris, Vrin, 1993.

logice în linia lui Brentano nu mai sunt suficiente. – Aceasta este perioada genezei unui nou concept al intenţionalităţii – cel fenomenologic al *Cercetărilor logice* –, care îşi propune să ţină seama şi de obiectivitatea semnificaţiei ideale. Ceea ce trebuia să fie pus în lumină pe de-a întregul era distincţia între vizatul şi „*conţinutul*" (psihologic) al unei reprezentări. Astfel, conceptul de număr este în esenţă diferit de cel al simplei coligări procurate de reflexie. În opusculul său, Twardowski distingea între existenţa în sensul propriu (sintagmă care trimite la „reprezentarea proprie" din *Philosophie der Arithmetik* a lui Husserl) şi existenţa intenţională - aceasta din urmă având rolul de a explica statutul reprezentărilor fără obiect. Husserl îşi interzice să admită două tipuri de existenţă; nu se mai poate susţine, după el, distincţia între obiecte reale şi obiecte pur şi simplu reprezentate. Totuşi, el rămâne într-o linie quasi-brentaniană – de unde reproşurile de „psihologism" care i se fac câteodată – menţinând ideea că diferenţa structurală a obiectelor de diferite tipuri este de căutat finalmente în „structura actelor".

O notă de subsol la recenzia textului lui Twardowski anticipează în linii mari concepţia pe care Husserl o va dezvolta în continuare: „Faptul însuşi că obiectul locuieşte în reprezentare nu este ceva real, ci numai ceva funcţional, care vine, prin corespondenţa cu alte judecăţi de identitate, la o comprehensiune discursivă"[18]. Este cât se poate de remarcabil că încă din 1896 Husserl a ajuns la a gândi *non-realitatea* (intenţională) a obiectului transcendent şi a pre-donării sale pasive „naive", deşi el pune, prin intermediul comparaţiei judecăţilor de identitate, problema „comprehensiunii discursive" şi nu pe aceea a existenţei obiectului.

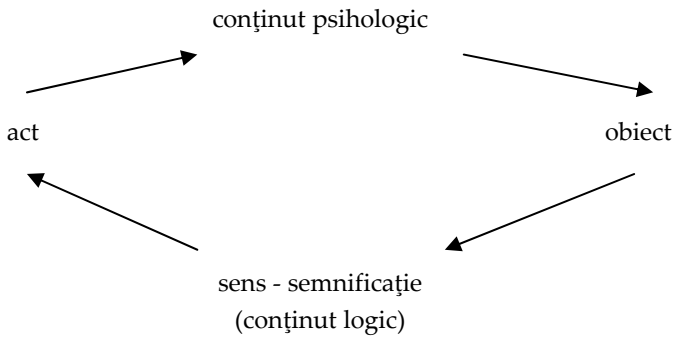
[18] *HT*, p. 349-350.

Husserl propune să distingem în interiorul fiecărei „re-prezentări" <*Repräsentation*> (nou termen pe care el îl propune aici în locul „reprezentării" <*Vorstellung*>) între

„I. *aspectul real, psihologic* şi în acesta a) actul de re-prezentare, b) conţinutul re-prezentant.

II. *aspectul ideal, logic* şi în acesta a) semnificaţia, b) obiectul"[19].

În această epocă pare că Husserl încearcă să combine analiza psihologică şi pe cea logică, aşa cum Denis Fisette încearcă să ilustreze în schema de mai jos[20]:



Confruntarea între fenomenologia lui Husserl şi *Gegenstandstheorie* a lui Meinong ne pare revelatoare pentru maniera originală în care prima elucidează chestiunea multiplicităţii inerente obiectului şi inconturnabila unitate obiectivă a acestuia.

---

[19] *HT*, p. 350.

[20] D. Fisette, *op. cit.*, p. 31. Fisette continuă arătând că „Twardowski nu recunoaşte relaţia ilustrată în partea superioară a schemei, adică relaţia act – reprezentare – obiect, în timp ce Frege şi Bolzano, de exemplu, nu recunosc decât relaţia ilustrată în partea inferioară a aceleiaşi scheme".
Noi vom nota că, chiar dacă la un moment dat demarcarea husserliană a putut să pară ca o suprapunere a două planuri distincte, Husserl respinge fundamentalmente orice proliferare a nivelurilor existenţei. Noema, cu a sa „gramatică" a modificărilor intenţionale ale „nucleului noematic", constituie tocmai răspunsul la această problemă.

Husserl este de acord cu principiul demersului lui Meinong şi el nu ar putea să facă altfel, căci Meinong s-a înscris şi el în direcţia extensiunii obiectivului, a formelor şi a modurilor fiinţei. Cele două direcţii sunt de acord în reproşul adresat tradiţiei filosofice a identificării între „ceea ce este şi ceea ce este realmente" <*wirklich*>[21]. În a sa *Schiţă a unei „Prefeţe" la* Ideen…, Husserl se explică – ne situăm aici clar la nivelul a ceea ce noi numim „autocomprehensiune filosofică a fenomenologiei" – cu tradiţia filosofică arătând că „adoptarea temelor platoniciene şi în acelaşi timp interpretarea «vederii» în care relaţiile între idei ne sunt date, ca un «a vedea», ca o *conştiinţă donatoare originară*, a avut deja foarte devreme ca şi consecinţă faptul că am atribuit *tuturor* genurilor de obiectităţi o esenţă, şi, prin aceasta, un câmp de cunoaştere eidetică şi care ţine deci – dacă vreţi – de o teorie a obiectului"[22].

Ceea ce îi separă pe Husserl şi Meinong în privinţa chestiunii capitale a unei teorii a obiectului este maniera de a concepe această teorie. Urmând ideea unei forme *generale* a obiectului, demersul meinongian ajunge la o simplă „colecţie" eteroclită de obiecte-lucruri, fără a găsi ceea ce Husserl numeşte „demarcaţiile eidetice"[23]. Ceea ce Meinong poate să facă nu este decât o lungă clasificare a obiectelor. Îi lipseşte deci acestei *Gegenstandstheorie* distincţia fundamentală pe care Husserl o descoperise în a sa a III-a *Cercetare logică*, adică distincţia între *a priori*-ul analitic-formal şi cel sintetic-material, fără ca să fie vorba aici de două *clase* de obiecte, ci de o „distincţie fondatoare a obiectualităţii înseşi, despre care am putea spune că ea apare în pliul acestei diferenţe" [24].

---

[21] Ed. Husserl, *Esquisse d'une préface…*, dans *AL*, p. 384.

[22] *Op. cit.*, p. 386.

[23] *Ibidem*.

[24] J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, P.U.F., 1997, p.173.

Husserl păstrează ideea unui „obiect în general", a unui „X comun" ca pur suport de proprietăţi analitic-formale – dar el nu se mai ataşează simplei predicaţii, judecăţii ca sinteză a doi termeni; Husserl pune în relief un ansamblu de combinaţii formale, un sistem de variaţii ghidat de o legalitate *a priori*. Ceea ce încearcă el să stăpânească este disimetria şi întrepătrunderea esenţiale între constituire şi manifestare, între ordinea formal-logică şi cea materială. Finalmente, întrebarea se pune în felul următor: ce *aduce* conştiinţa la obiect şi ce îi este propriu acestuia? Cercetările lui Meinong este îndreptat spre ceea ce el numeşte „Gegenstände höherer Ordnung"[25], deci spre forme de obiectualitate care nu mai corespund formei obiectului percepţiei – a obiectului transcendent luat ca bază pentru o teorie a obiectului în general.

III. Statutul noematicului

a) Noema ca şi „concept" (poziţia lui Føllesdal)

Unul dintre principalii stimuli ai unei dezbateri care este încă activă a fost textul, devenit apoi clasic, al lui Dagfin Føllesdal asupra „noţiunii husserliene de noemă"[26] – un text care a suscitat o vie controversă şi care, graţie radicalităţii şi acuităţii sale, este mereu obiectul unui viu interes până astăzi[27]. Føllesdal remarcă

---

[25] Alexius Meinong, *Über Gegenstände höherer Ordnung und ihr Verhältnis zur inneren Wahrnehmuntg*, dans *GA* II *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, Leipzig, Verlg von Johann Ambrosius Barth, 1913,p. 377-480.

[26] Dagfinn Føllesdal, *Husserl's Notion of Noema*, în „Journal of Philosophy", 66,p. 680-687; Cităm acest text după Hubert L. Dreyfus et al.(ed.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Sciences*, Cambridge, M.I.T. Press, 1982, p.73-80.

[27] Vezi în acest sens D. Fisette, *Lecture frégéenne de la phénoménologie*, Editions de l'Eclat, 1994, mai ales p.10 şi următoarele din Introducere şi capitolul al II-lea *Le noème et son sens*.

încă de la începutul studiului său că dacă obiectele vizate sunt considerate ca fiind reale, „intenţionalitatea conduce la dificultăţi în cazul centaurilor şi al halucinaţiilor" şi, dacă obiectele sunt considerate ireale (puţin importă ce înţelegem prin aceasta), „ea conduce la dificultăţi în cazul mai multor acte, de exemplu în actele percepţiei normale: pare că, potrivit acestei perspective, ceea ce vedem atunci când vedem un arbore nu este un arbore real, aflat realmente în faţa noastră, ci altceva, pe care noi l-am vedea şi într-o halucinaţie <*if we have been hallucinating*>"[28].

Concepţia lui Føllesdal este concentrată în douăsprezece teze, pe care le vom discuta pe scurt în cele ce urmează. Prima teză este, fără îndoială, teza de bază a concepţiei filosofului norvegian şi ea spune că „noema este o entitate intensională, o generalizare <generalization> a noţiunii de semnificaţie <*meaning*> (Sinn, Bedeutung)"[29]. El se sprijină aici în special pe o afirmaţie pe care Husserl o face în *Ideen* III: „Noema nu este nimic altceva decât generalizarea ideii de sens <*Sinn*> la câmpul tuturor actelor"[30]. A doua teză încearcă să îndepărteze o ambiguitate privind utilizarea termenului de „sens" în relaţie cu cel de noemă („O noemă are două componente: (1) una care este comună tuturor actelor şi care au acelaşi obiect… indiferent de caracterul «tetic» al actului… şi (2) una care este diferită în actele care au caractere tetice diferite"[31]), în timp ce a treia explică rolul sensului

---

[28] *Idem*, p.73-74. Am tratat această temă mai pe larg în capitolul V al tezei noastre de doctorat *Sens noématique et modifications intentionnelles dans les* Ideen *I de Husserl*, Université Paris XII Val-de-Marne şi Universitatea Babeş-Bolyai Cluj-Napoca, 1998.

[29] *Idem*, p. 74. Termenii germani între paranteze rotunde aparţin de fiecare dată originalului.

[30] *Ideen* III, p.89.

[31] *Idem*, p.75.

noematic: „Sinn noematic este acel ceva în virtutea căruia conştiinţa se referă la <*relates to*> obiect”[32].

Un punct crucial al fenomenologiei husserliene şi care o distinge în mod radical de filosofia brentaniană premergătoare este următorul: „Noema unui act nu este obiectul actului (de exemplu, obiectul spre care actul este dirijat)”[33], aceasta fiind a patra teză a lui Føllesdal.

Tezele de la a cincea la a şaptea încearcă să clarifice raportul (decisiv, de altfel) dintre noemă şi obiect. Astfel, în prezentarea lui Føllesdal, există un singur obiect care corespunde unei noeme unice, în timp ce unui singur obiect pot să-i corespundă mai multe sensuri noematice, respectiv mai multe *noemata*. Acestea din urmă „ajută la individualizarea actelor, în care (teza 7) *fiecare act are o singură noemă şi numai una*” [34].

Teza a opta derivă din prima şi schimbă planul discuţiei asimilând *noemata* cu sensurile lingvistice: „*Noemata* sunt entităţi abstracte”[35]. Acest enunţ nu vrea decât să reformuleze ideea că arborele poate să ardă etc., în timp ce sensul acestei percepţii (a arborelui), care îi aparţine prin esenţă, nu poate să ardă, nu are elemente chimice…[36], de unde derivă în linie dreaptă teza numărul 9: „*noemata* nu sunt percepute de către simţurile noastre”[37].

Cele două teze care urmează (zece şi unsprezece) răspund aceleiaşi chestiuni, anume „cum poate cineva să ştie ceva despre

---

[32] *Ibidem*.

[33] *Ibidem*.

[34] *Idem*, p.76.

[35] *Idem*, p.77.

[36] Vezi *Ideen* I, îndeosebi p. 222; tema a fost dezvoltată în capitolul IV al tezei noastre de doctorat.

[37] *Ibidem*.

noemata": „*Noemata* sunt cunoscute printr-o reflexie specială, reflexia fenomenologică", care, „…poate să fie reiterată"[38].

Concluzia acestei ordonări logice a teoriei husserliene a noemei şi a intenţionalităţii este că noema este un complex de determinaţii în virtutea cărora „conştiinţa se raportează la *un obiect*"[39] şi care fac ca multiplicitatea datelor perceptive să devină „aparenţe *ale unui obiect*"[40]. Câteodată experienţa noastră nu intră în structuri predeterminate; noi asistăm atunci la o „explozie" a noemei şi la apariţia unei noi noeme şi a unui nou obiect. „(12) Această structură <*pattern*> a determinaţiilor, împreună cu acele «Gegebenheitsweise», este noema"[41].

După un sfert de secol de discuţii, care au produs de altfel sute de titluri bibliografice, ar fi prea uşor să respingem argumentele lui Føllesdal; un cititor atent al textelor lui Husserl nu poate să-şi reprime sentimentul că este aici ceva care lipseşte, dar şi că este ceva valabil în viziunea (mai bine: în reconstrucţia) pe care Føllesdal ne-o propune. Nu am vrea să insistăm asupra selecţiei textelor operate de către autorul norvegian – sunt alte numeroase texte care infirmă această perspectivă; din punctul de vedere al fenomenologiei husserliene trebuie numai să remarcăm că Føllesdal conduce analizele sale în atitudinea pre-fenomenologică. De aceea, el nu menţionează nici măcar din întâmplare rolul pe care reducţiile (fenomenologico-transcendentală şi eidetică) le au în emergenţa conceptului husserlian de intenţionalitate şi a celui de noemă. Acestea fiind spuse, Føllesdal avea dreptate să se întrebe dacă tezele sale sunt bine suportate de textul husserlian şi să remarce în concluzie că reconstrucţia sa nu este decât parţială.

---

[38] *Idem*, p.78-79.
[39] *Idem*, p.79 (sublinierea ne aparţine).
[40] *Idem*, p.80. (sublinierea ne aparţine).
[41] *Ibidem*.

Punctul de ruptură în raport cu concepţia originală a lui Husserl se găseşte deja în prima teză şi el constă într-un sens nou pe care termenul de „generalizare" îl primeşte la Føllesdal. Aşa cum arată D. Fisette discutând „teza generalizării semnificaţiei", sensul pe care Husserl îl dă acestui cuvânt este precizat în §127 din *Ideen* I, unde propune lărgirea sensului termenilor „bedeuten" şi „Bedeutung" de la sfera lingvistică la *toate* actele (la sfera noetico-noematică), fără să ţină seama dacă ele sunt sau nu combinate cu acte expresive. Felesdal – este evident – dă generalizării un sens logic, ceea ce îl determină în continuare să vorbească de noeme ca de „entităţi abstracte" (teza opt). Ce sens dă deci Husserl „generalizării"[42] <*Verallgemeinerung*> ?

Dacă studiem cu atenţie §50 din *Formale und transzedentale Logik* şi §65 din *Erfahrung und Urteil*, ne dăm seama cu uşurinţă că atunci când vorbim de generalizarea semnificaţiei avem de a face nu cu o clasă de proprietăţi – ca şi cum noema ar fi o specie în raport cu sensurile lingvistice singulare! -, ci cu o extensiune a conceptului de sens la ansamblul sferei poziţionale (de unde ideea unei axiologii şi a unei praxiologii formale). Astfel, distincţia act-conţinut al actului (în acest caz: *Satz*) este de lărgit la sfera întreagă a luărilor de poziţie: a percepe, a îşi aduce aminte, a se aştepta la…, a evalua etc. Fiecare din aceste acte admite o reflexie asupra *cogitatum*-ului *qua cogitatum* – Føllesdal avea dreptate în această privinţă – şi putem remarca de asemenea o „generalizare" a „reflexiei", aceasta putând fi „o reflexie doxică, dar eventual, de asemenea, o reflexie corespunzătoare a afectivităţii şi a efortului de a atinge un ţel"[43]. Sensul generalizării este încă mai clar în *Erfahrung und Urteil*, unde Husserl include în această extensiune

[42] Vezi D. Fisette, *op. cit.*, p.41-42.
[43] *FTL*, p.183 a trad. fr..

şi obiectele ireale sau având componente ireale (opere de artă, instrumente etc.)[44].

Chestiunea generalizării ar fi mai clară dacă am distinge, sprijinindu-ne pe o analiză atentă a textului şi a sensului general al gândirii lui Husserl, între „Verallgemeinerung aus…" şi „Verallgemeinerung von…" („generalizare *a…*" şi „generalizare *plecând de la…*"). În cazul noemei este vorba de o generalizare plecând de la semnificaţie şi în mod hotărât nu de un concept de un grad superior[45].

Concluzia se impune cu evidenţă. Două generalizări foarte diferite sunt aici în joc: una intensională, alta intenţională, adică una operată asupra conţinutului şi plecând în mod exclusiv de la semnificaţia logică (Husserl restrânge sensul lui „Bedeutung" la aceasta), alta făcând un ocol prin noetic (fiind deci o generalizare a actelor şi implicând în consecinţă o „esenţă") pentru a ajunge la „sensul lărgit" şi total – singurul capabil de a „acoperi" întreaga lume, de a corespunde, altfel spus, conceptul general al lumii.

Totuşi, nu trebuie să ne lăsăm purtaţi de elanul critic şi să uităm că noema deţine şi o dimensiune de idealitate, că ea poate – şi, câteodată, trebuie - să fie privită ca un pur obiectiv şi supusă - această posibilitate îi aparţine în mod esenţial – unor operaţii de idealizare. Obiectualităţile ideale sunt şi ele noeme, corelate ale actelor, şi ele fac egalmente obiectul unei viziuni a esenţei. Finalmente, ceea ce trebuie să reproşăm interpretării lui Føllesdal este insuficienţa analizei sale a văzului chiar dacă el declara că mobilizează fenomenologia percepţiei a lui Merleau-Ponty. Este

---

[44] *EU*, §65, p. 318.

[45] L. R. Rabanaque, *Passives Noema und die analytische Interpretation*, dans „Husserl Studies", **10**, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 67-68.

de remarcat că analizele în jurul acelor „Abschattungen" pot duce deopotrivă la o concluzie „idealistă"; totul depinde de ceea ce înţelegem prin „invizibil". Este clar că Merleau-Ponty nu îl gândeşte ca pe o „entitate abstractă"; el încearcă să gândească relaţia eu – lume de o manieră diferită şi evită cu grijă orice interpretare care ar putea conduce la un tip sau la un altul de idealism.

Este totuşi ceva care-i apropie: refuzul comun al noematicului ca şi dimensiune originală şi aceasta ar trebui să ne dea de gândit şi să ne provoace să regândim tipul de raport cu obiectul pe care Merleau-Ponty îl propune. Dar, cum nu studiul fenomenologiei lui Merleau-Ponty este aici în joc, noi vrem numai să notăm că raportul cu obiectul subiacent viziunii lui Føllesdal – şi aceasta este valabil deopotrivă pentru orice lectură fregeană – rămâne întotdeauna un raport mai mult sau mai puţin „obiectiv", oricare ar fi statutul ontologic al obiectului (obiect real sau ideal), astfel că putem spune, la fine, că ea nu depăşeşte perspectiva oferită de Brentano.

b) Noema ca şi „percept" (poziţia lui Gurwitsch)

Direcţia interpretativă opusă lui Føllesdal este aceea promovată de Aron Gurwitsch, care concepe noema ca un „percept" – pentru a relua (nu fără unele rezerve) sintagma foarte expresivă a lui H. Dreyfus. După acesta, „noema sau *Sinn* este obiectul vizat *ca atare*, aşa cum este el vizat, obiectul sub aspectul cu care este prezentat, şi, mai specific, obiectul aşa cum apare el în percepţie; şi obiectul însuşi este unitatea unor asemenea *Sinne* care fac parte din obiectul aşa cum ar fi el vizat în diferite alte acte" [46]. În această perspectivă, noemele par să fie mai degrabă formaţiuni apropiate de ceea ce numim „sense data", ceea ce vine în

[46] D.W. Smith, *Husserl's Philosophy of Mind*, în *Contemporary Philosophy. A New Survey*, vol. 4, the Hague, Martinus Nijhoff, 1981, p.249.

contradicţie într-o manieră eclatantă cu afirmaţia lui Husserl că noema nu arde. Este într-adevăr aceasta poziţia lui Gurwitsch?

Pentru a răspunde acestei întrebări trebuie să ne îndreptăm atenţia spre scrierile sale majore privind „fenomenologia tematicului" şi îndeosebi spre „teoria câmpului conştiinţei"[47]. Teza sa principală este că „fiecare câmp total al conştiinţei este format din trei domenii care au fiecare un tip specific de organizare", aceste domenii fiind: *tema*, adică acel ceva asupra căruia se concentrează la un moment dat activitatea mentală, ceea ce se găseşte „în centrul atenţiei sale"; *câmpul tematic*, definit ca o totalitate a datelor având un raport intrinsec cu tema şi formând un orizont de unde aceasta emerge; *marginea*, constituită de totalitatea datelor care, deşi co-prezente, nu întreţin un raport intrinsec cu tema. Scopul său era acela de a degaja „principiile de organizare care prevalează în fiecare domeniu"[48] . – De aceea el utilizează mult metodele psihologiei formei şi reia anumite concepte făurite în teoriile psihologice centrate pe analiza reflexivă şi intuitivă a proceselor interne ale conştiinţei (ca aceea a lui William James)[49].

---

[47] Aron Gurwitsch, *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich*, Dordrecht, Kluwer et *Théorie du champ de la conscience*, Desclée de Brouwer, 1957.

[48] A. Gurwitsch, *Théorie…*, p.12.

[49] O discuţie a psihologiei fenomenologice a lui Gurwitsch deschide problema „grefelor metodologice" – pentru a relua expresia lui D. Janicaud. În această privinţă Gurwitsch preferă să vorbească de „o anumită convergenţă între orientarea generală a fenomenologiei şi cea a teoriei Formei". Mai precis, el examinează consecinţele care decurg din anumite principii metodologice ale teoriei ştiinţifice constuituite (abandonul „ipotezei constanţei" în acest caz) şi încearcă să identifice posibilităţile fenomenologice care conduc la o fondare fenomenologică a acestei teorii (Aron Gurwitsch, *Théorie…*, p.15).

Gurwitsch defineşte noema perceptivă ca lucrul perceput, luat exact aşa care apare unui subiect prin intermediul unui act perceptiv dat[50]. Găsim în noema perceptivă nu numai datele experienţei sensibile directe, ci şi trimiteri la aparenţele *posibile* ale lucrului. Este important de notat că, potrivit lui Gurwitsch, aspectele care nu sunt în mod direct date trebuie să fie luate în consideraţie aşa cum figurează ele în perceput şi *numai* în măsura în care ele joacă efectiv un rol[51]. Nu este vorba, în perspectivă fenomenologică, de simple date senzoriale primind o semnificaţie, ci de un perceput global („sens de percepţie" plus orizontul său intern de implicaţii posibile), care se prezintă ca o *unitate de sens*. Astfel, toate componentele percepului „trebuie să fie considerate ca relevând cu acelaşi titlu de experienţa perceptivă <…> şi percepului însuşi ca un întreg *omogen* în complexitatea sa…"[52]. Cercetările lui Gurwitsch trebuie să lămurească în continuare forma în care diferitele componente ale percepului se organizează pentru a face din acesta o formaţiune signifiantă, un „*sens de percepţie*".

Analizele şi consideraţiile lui Husserl privind aprehensiunea perceptivă sunt binecunoscute; totuşi posibilitatea unei interpretări idealiste – ca cea a lui Føllesdal, de exemplu – arată că ele sunt departe de a fi clare, complete şi indubitabile şi – ceea ce este mai grav încă - această lipsă de claritate este datorată insuficienţei „fondării"[53] lor fenomenologice.

Gurwitsch are meritul de a prelungi şi de a aprofunda aceste analize. De aceea noi le reluăm în întregime. Potrivit lui, trimi-

---

[50] A. Gurwitsch, *Théorie…*, p. 143-144.

[51] *Idem*, p. 188 şi următoarele.

[52] *Idem*, p. 222. (sublinierea ne aparţine)

[53] „Fondare" are aici un sens special, diferit de cel folosit de teoriile fundaţionaliste din teoria ştiinţei şi de filosofia pre-fenomenologică.

terile la feţele unui obiect spaţial transcendent - Gurwitsch dă exemplul unui edificiu - care nu sunt încă sesizate nu trebuie să fie interpretate „ca o sumă de trimiteri parţiale, de exemplu o trimitere la una dintre părţi, apoi o trimitere la alta, apoi o trimitere la cea din spate etc., ca şi cum orizontul interior ar fi compus din elemente mai mult sau mai puţin independente unele de altele”[54]. Inspirat de *Gesthaltpsychologie*, el şi-a dat seama că trimiterea se face la „configuraţia totală” (în exemplul dat: la configuraţia arhitecturală). El remarcă de asemenea că aceasta este mai clar *„când subiectul este puţin familiar cu edificiul perceput”* [55] – caz în care arhitectura de ansamblu este determinată mai mult sau mai puţin grosier în *tipul* şi în *stilul* său *generale*, iar detaliile rămân vagi şi indistincte. Aspectele care nu sunt date în mod actual figurează în percepţia globală cu titlul de „constituenţi arhitecturali ai configuraţiei totale, în rolul pe care aceştia îi joacă şi în semnificaţia lor funcţională în interiorul acestui ansamblu”[56].

Gurwitsch conclude că dacă o parte are în raport cu ansamblul o *semnificaţie funcţională*, părţile au acelaşi tip de semnificaţie când se raportează unele la altele. Părţile se califică reciproc şi în raport cu totalitatea (puţin importă dacă ele sunt date efectiv sau numai într-un orizont interior al lucrului). Reciprocitatea calificării se extinde deci în mod indistinct la toate componentele perceputului global, fiecare dintre ele fiind caracterizată prin semnificaţia sa funcţională. Perceputul – noema perceptivă şi nu lucrul real

[54] *Idem*, p. 222-223.
[55] *Idem*, p. 223 (sublinierea ne aparţine).
[56] *Idem*, p. 223.

determinat – se arată ca un „sistem de semnificaţii funcţionale solidare şi interdependente” [57].

c) Noema: concept sau percept?

Această temă, este, după părerea noastră, nu este lipsită de importanţă, în ciuda faptului că ea obligă fenomenologia să se plieze la cadre şi contexte conceptuale care sunt, din punctul său de vedere, obsolete. Dimpotrivă, opoziţia acestor două concepţii exemplare pregăteşte trecerea la o sinteză privind noema completă, luată în pluri-dimensionalitatea sa.

Pentru noi, meritul lu Gurwitsch nu constă numai în descoperirea fenomenologică a noemei ca şi *totalitate sensibilă*[58] (fondată în mod sensibil sau intuitiv), ci şi – şi aceasta este încă mai important – în tratamentul noemei *în registrul manifestării(al faptului de a apare)*. Astfel, orizontul interior se etalează nu ca un quasi-obiect, ca un ansamblu de raporturi obiective sau obiectivabile, ci ca *o structură signifiantă generalizată* - ceea ce este în fapt noematicul -, ca ceea ce se arată, ceea ce apare – *sistem de trimiteri*, spune Gurwitsch – aşa cum este el. „Organizarea formală” a noemei vrea să spună finalmente: noema, ca şi condiţie de posibilitate a apariţiei uneia dintre feţele lucrului ca faţă, acompaniată deci de o conştiinţă a unilateralităţii sale. Reţeaua noematică (intenţională) aparţine deci în mod primar şi fundamental manifestării şi numai în mod secundar constituirii (lucrului). Odată ce analiza este condusă în condiţii de saturare (intuitivă sau nu) deplină şi uşor de realizat şi de împlinire previzibilă a derulării perceptive – ca în exemplele care îi servesc lui Husserl drept punct de plecare pentru analizele privind

---

[57] *Idem*, p.224.

[58] Termen preluat din psihologia lui W. James.

percepţia –, procesele constitutive ocupă rapid primul plan şi lasă în umbră procesele posibilizante ale manifestării. În exemplul edificiului: când el este cunoscut, detaliile (aspectele etc.) care se raportează reciproc de o manieră semnifiantă prin intermediul unei „forme" („arhitectura ansamblului", cum scrie Gurwitsch) par să se lege *realmente*; nu mai avem de a face cu trimiteri, ci în mod direct cu legături reale (ca acelea dintre un zid şi un altul etc.). Or, analizele obiectelor (insuficient realizate, vagi, obscure, spune Husserl făcând să prevaleze interesul de cunoaştere) – *analize marginale* – pun în evidenţă *distanţa internă* între manifestare şi constituire, un fel de dislocare în interiorul obiectului (conştiinţei) precum şi anterioritatea manifestării ca şi condiţie de posibilitate.

Totuşi, semnificaţia ca idealitate nu este de respins pur şi simplu. Ea este şi rămâne corelatul unui act posibil de semnificare (în sensul de „exprimare"), adică al unui act de nivel supeior, fără ca ea să se identifice cu noema. Noi am spune mai degrabă că ea este o posibilitate şi o dimensiune a noemei (în sensul de „noematic" pe care noi l-am propus mai sus). Unilateralitatea percepţiei lasă loc unui „mai mult"; nu trebuie totuşi să înţelegem acest „mai mult" ca fiind adăugat din exterior, căci el este determinat în continuare ca o serie de anticipaţii ale altor percepţii posibile. În acelaşi timp nu trebuie să uităm că acest întreg al noemei (care nu este echivalent cu întregul lucrului) conţine de asemenea şi în mod esenţial componente vide şi indeterminate[59]; indeterminarea nu este o trăsătură contingentă, - cu precădere prin aceasta devine lucrul *fenomen* „lucru".

[59] *Ideen* I, p. 286.

IV. „Sensul obiectiv"; sens şi noemă

Discuţia cu privire la „sensul obiectiv" începe la §99[60] al *Ideen* I într-o manieră care poate să pară înşelătoare, căci Husserl vorbeşte în acest loc de „un sens obiectiv" (sau „obiectual" <*gegenständlichen*>[61]) care ar fi apărut comparând noemele reprezentărilor de tipuri diferite (percepţii, amintiri, reprezentări prin portret etc.)[62]. Dacă revenim la §90- *„Sensul noematic" şi distincţia între „obiecte imanente" şi „reale"* - întâlnim acest alineat care merită să fie citat integral, cu atât mai mult cu cât discuţia este dirijată în continuare spre problema noemei complete şi a distincţiei imanent - real<*wirklich*>. Husserl scrie: „Ca şi percepţia, *orice* trăire intenţională are «obiectul <*Objekt*> său intenţional», adică sensul său obiectiv; acesta este cel care constituie elementul fundamental al intenţionalităţii. În alţi termeni, a avea un sens, sau «a viza un sens oarecare» este caracteristica fundamentală a oricărei conştiinţe, care, în consecinţă, nu este numai o trăire, ci o trăire care are un sens, o trăire «noematică»"[63].

Avem de a face mai întâi cu o *generalizare* care merge de la trăirea perceptivă la *orice* trăire intenţională, ceea ce îl aduce pe Husserl să scrie „Objekt" şi nu „Gegenstand". În continuare, discuţia este purtată în termeni de ontologie, căci ea vizează în principal explicitarea conştiinţei ca şi conştiinţă intenţională. Aici apare un echivoc, căci pare că în percepţie obiectul realmente existent era acela care este dat. Este însă fals să credem acest

---

[60] Intitulat „Nucleul noematic şi caracterele sale în sfera prezentărilor şi a prezentificărilor".

[61] *Ideen* I, p. 208.

[62] Vezi *infra*, subcapitolul intitulat „Structura noemei complete".

[63] *Ideen* I, p. 185.

lucru, căci trăirea perceptivă, deşi originară, ne pune în faţa unei unităţi noematice şi numai noema completă este aceea care, în atitudinea reducţiei fenomenologice, recuperează „caracterul de realitate". Această generalizare subînţelege într-adevăr trecerea de la atitudinea naturală la cea fenomenologică. Ar fi deci eronat să gândim sensul obiectiv (care va deveni în continuare „nucleu noematic") ca ceva realmente obiectiv. Şi totuşi, o anumită ambiguitate persistă, căci sensul obiectiv presupune ceva originar în momentul în care acceptăm primatul percepţiei, când obiectul ne este dat în carne şi oase.

Acest „sens obiectiv" rămâne cumva „momentul specific al sensului"[64] – am putea spune: sensul în sensul *eminent* al termenului – reperul stabil al privirii, indicele unei unităţi în afara căreia orice sens se dizolvă şi se împrăştie în materia sa. El rămâne deci de o importanţă capitală pentru întreaga atitudine care vizează fără ocolişuri sensul – şi noi vedem aici propriul atitudinii naturale –, în timp ce în atitudinea fenomenologiei acest moment specific nu formează „decât un fel de *strat nuclear* <*Kernschicht*> necesar" al noemei complete, strat pe care „sunt esenţialmente fondate alte momente" care sunt astfel în drept de a fi numite „momente de sens"[65].

„Un fel de…" este o relativizare importantă; în plus, ceea ce este prezentat cel mai adesea ca nucleu este de fapt un „strat" luat în mişcarea implicită a constituirii, în care totalitatea (globalitatea) câştigă un rol preeminent. În ordinea proprie demersului fenomenologic husserlian am avut de-a face mai întâi cu un „sens de percepţie" <*Wahrnehmungssinn*>[66], care este „gradul inferior"

[64] *Ideen* I, p. 185.
[65] *Ibidem.*
[66] *Ideen* I, p. 182.

al noemei de percepţie. Acest sens de percepţie nu este altul decât *perceputul ca atare*. Fără îndoială, amintirea are un *amintit ca atare*, judecata are un *judecat ca atare*, dar numai perceputul ca atare a dobândit în mod originar titlul de „sens", căci sfera sensului în sensul propriu al termenului este mai restrânsă decât aceea a noemei. Amintitul, de exemplu, nu are sens decât în raport cu sensul percepţiei corespunzătoare şi aşa mai departe. Husserl mobilizează în acest caz proprietatea remarcabilă a trăirii perceptive de a poseda al său „perceput ca atare" într-o manieră privilegiată, ca „«acest arbore înflorit» care se află acolo în spaţiu", ceea ce face ca trimiterea intenţională (percepţie *a* unei realităţi) să devină ea însăşi «fapt» şi să aparţină sferei noematice. Astfel, sensul este configurat încă de la început ca *sens al lumii*.

Chiar acest „sens de percepţie" se prezintă ca „sens obiectiv" <*gegenständlich*> şi el serveşte în continuare ca punct de plecare pentru o serie de modificări intenţionale – am putea spune într-o manieră încă mai precisă: care se *declinează* fără a-şi pierde „încărcătura" „obiectivă"; din contră, el o transmite altor formaţiuni derivate care pornesc de la el sau sunt edificate pe el.

Aceasta nu înseamnă că „nucleul noematic" sau „stratul nuclear" sunt simple transcrieri într-un alt limbaj. Căci, dintr-un registru pe care l-am putea numi „ontologic", el trece în alte registre legate în mod direct de imanenţa în care sensul apare: acela al constituirii şi acela al manifestării, întrepătrunse în mişcarea ascendentă şi ghidate de această unitate duală primitivă care este sensul lumii.

Să revenim la acest „sens obiectiv" de care suntem întotdeauna tentaţi să ne îndepărtăm un pic prea repede şi să căutăm condiţiile sale de posibilitate. El aparţine unei trăiri intenţionale care are momente noetice şi care este deci esenţialmente o trăire noetică. Esenţa sa „este de a adăposti în sine ceva precum un

«sens», chiar un sens multiplu, şi, pe baza acestor donări de sens şi în legătură intimă cu ele, să realizeze alte efectuări <*Leistungen*>[67] care, graţie acestora să devină tocmai «pline de sens»"[68].

O primă condiţie de posibilitate a sensului ar fi, deci, apartenenţa sa la o trăire; în consecinţă, trebuie mai întâi să îl disociem de obiectul propriu-zis (obiectul „realităţii") recunoscându-l ca trăire. Dar, cum trăirea nu poate fi ea însăşi luată ca un „obiect" real, perceputul trebuie să fie disociat într-un mod încă mai radical: el va fi în continuare extras din trăirea perceptivă (în „interiorul" căreia el s-a născut totuşi). Şi această sarcină incumbă reducţiei. Lucrul (sensul perceptiv) va rămâne „acelaşi" fiind totuşi „în mod radical schimbat"[69].

De această dată noi ne găsim „în" percepţia redusă, în trăirea fenomenologică pură. Prima sarcină a reducţiei este deci aceea de a efectua o separare radicală şi posibilizantă a sensului ca sens al lumii. Uniunea lipsită de griji a percepţiei şi a perceputului – co-apartenenţă care se resoarbe în ea însăşi – este ruptă în favoarea a „ceva ca un «sens»" care se autonomizează cu preţul dislocării sale şi al pierderii de sine; o analiză noematică ne va arăta acest „sens" înscris pe o traiectorie teleologică, în căutarea unei noi uniuni. O „prăpastie" separă această imanenţă redusă (de două ori auto-izolată: prin imanenţa trăirii şi prin reducţie)[70], de orice ordine a naturii, a fizicii sau a psihologiei. Şi cum „prăpastia" nu ar fi un cuvânt destul de tare, Husserl adaugă: „şi chiar această imagine, pentru că ea ţine de naturalism, nu este destul de puternică pentru a indica diferenţa"[71].

---

[67] Ricoeur traduce: „funcţiuni".
[68] *Ideen* I, p. 181.
[69] *Ideen* I, p. 183 - 184.
[70] Imanenţă care se transpune în atitudinea fenomenologică în *Eidos*.
[71] *Ideen* I, p. 184.

Dar, reducţia nu este numai această separaţie posibilizantă; ea este de asemenea o dispoziţie convenabilă a privirii pentru a putea degaja un „sens”[72]. Aceasta este deja o perspectivă diferită de acţiunea brutală descrisă mai sus - este vorba aici de o perspectivă care „îmbrăţişează” lucrurile în globalitatea lor, care încearcă să cu-prindă toate laturile într-o singură privire. Această mişcare inversă apare la lumină aici. Am fi gândit că „obiectul real” a dispărut odată cu izbucnirea sensului, că acesta din urmă l-ar fi resorbit şi aneantizat sau că el ar fi rămas neatins, mereu la locul său. Aceste două variante se sprijină pe aceeaşi presupoziţie: că obiectul real şi obiectul trăit ar fi *două* realităţi care ar trebui în continuare să se înfrunte, în timp ce „*una singură* se prezintă şi una singură este posibilă”[73]. Între aceste două realităţi trebuia să fie făcută o alegere: una din ele este o „copie” a celeilalte. O asemenea viziune este uşor de respins, căci ea implică o regresie la infinit[74]. Ceea ce învăţăm însă din această discuţie este că în spatele separării iniţiale – pe care o putem interpreta ca o trezire -, se află o (re-)uniune fundamentală. Noi nu mai cooperăm deloc cu teza lucrului real, dar ea este acolo, parte esenţială a descrierii eidetice a lucrului, şi ea contribuie esenţialmente la fenomenul „lucru”. Nu există deci fenomen fără o punere *neutralizată,* căci, fără neutralizare, privirea se pierde în lucru (real, în acest caz), este absorbită de acesta aşa cum o gaură neagră absoarbe lumina; lucrul devine „opac” – lucru brut. Neutralizând luarea de poziţie, care îl fondează totuşi, lucrul apare, se fenomenalizează, intră în comunicare cu noi şi cu celelalte „lucruri”, dobândeşte o dimensiune de *sens*, un sens care

[72] *Ideen* I, p. 185.
[73] *Ideen* I, p. 186.
[74] *Ibidem*.

îl îmbrăţişează în întregime şi îl transportă într-o reţea infinită de trimiteri intenţionale. Înţelegem mai bine acum în ce fel „sens" şi „noemă" merg întotdeauna împreună, susţinându-se reciproc şi, mai ales, înţelegem poziţia ambiguă (necesarmente ambiguă) a „sensului obiectiv", care parvine la a împrumuta dimensiunea sa de „sens" originar obiectului luat în globalitatea sa variaţională (luat ca simplu sens).

Acceptăm, odată cu Husserl, că o singură „realitate" se prezintă în faţa intuiţiei şi că una singură este posibilă. Dar, trebuie să luăm în considerare deopotrivă faptul că există o pluralitate de donări de sens, că în cadrele analizei fenomenologice constatăm o serie de vizări multiple, că, odată ce trăirea este dislocată, avem de a face cu o multiplicitate de *data* compunând statutul efectiv-noetic şi cu o multiplicitate de *data* susceptibile de a fi exhibate <*aufweisbarer*> într-o intuiţie în mod veritabilă pură compunând statutul noematic corelativ[75].

Pentru ca aceste din urmă *data* să fie *exhibate*, adică aduse la „sens", ele trebuie să câştige o anumită unitate. Şi pentru că această unitate este imposibilă pe latura noeselor, ea este de căutat pe latura noemei. *Eidos*-ul „sens" implică şi cere unitatea. Ceea ce este împrăştiat „nu are sens" – pentru a relua o expresie curentă. Sensul este unul, chiar dacă el este diferenţiat înăuntrul său. Sensul trebuie să fie o unitate globală sau, mai bine zis, înglobantă, dar, pentru ca el *să fie* cu adevărat, el trebuie să aibă un „sens perceptiv", un „sens obiectiv" deci, ca centru al său, căci numai acesta este cel care posedă o autentică (originară) dimensiune de sens.

Am ajuns astfel la problema centralităţii „sensului obiectiv", care, din cauza poziţiei sale privilegiate, se transformă într-un

[75] *Ideen* I, p. 181-182.

nucleu – nucleu noematic, sens şi noemă mergând de acum cu adevărat împreună.

Nucleul noematic poate să fie tratat prin intermediul raportului său cu multiplicităţile care se desfăşoară pornind de la el – raport care poate fi înfăţişat în cadrele teoriei formale a părţilor[76] – această perspectivă însă ia sensul ca fiind deja desfăşurat, ca şi constituit. Această manieră de a elucida sensul, deşi productivă în multiple aspecte şi fondată pe anumite texte husserliene, îndeosebi pe *Cercetările logice*, rămâne totuşi improprie unui demers strict fenomenologic. La Husserl, problema constituirii este de fapt aceea a lui „a constitui"; este o constituire în care constituitul *apare* el însuşi şi cumva (ca şi) prima dată.

În acest context, în care constituire şi manifestare se întrepătrund, nucleul noematic este o regiune unică al cărui sens singular este de a fi *centrul* unităţii constituite; esenţialmente ambiguu, acest centru este deopotrivă obscur şi transparent şi numai plecând de la el orice transcendenţă, ca deschidere spre… se instalează şi îşi găseşte sensul său de a fi.

„Obscur" pentru că punct de plecare primitiv, absolut. El este acel acolo pe care privirea nu îl mai poate traversa, acel acolo asupra căruia ea trebuie să se oprească: opacitate inconturnabilă. „Transparent" pentru că el este în ultimă instanţă obiectul, cel care apare; seriile modificaţionale în care el este angajat nu îl fac să devină altul - el este întotdeauna acelaşi şi el însuşi; el nu face decât să se arate.

---

[76] Vezi în acest sens J. Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-foundational Realism. Noema and Object*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1990, §§ 29-31.

În această teorie, insuficient analizată până acum, elementul esenţial este *centralitatea*. Acest centru este el livrat (prescris) de reducţie? - într-un anumit sens nu, căci reducţia este „o metodă generală", care nu produce acel sau acel rezultat. Aşa cum am văzut, ea este esenţialmente o schimbare de atitudine, care permite dezvăluirea unei corelaţii esenţiale altfel ignorată; reducţia, luată în sensul său restrâns de suspendare a punerii realităţii, eliberează întotdeauna şi prin esenţă o multiplicitate, fără ca ea să livreze în mod necesar unitatea sau invariantul corespunzători. Reducţia eidetică este aceea care are această sarcină. Cele două sunt, la Husserl, inseparabile şi suntem aici întru-totul de acord cu fondatorul fenomenologiei. Noi facem însă o distincţie în interiorul acestui proces, distincţie care are totuşi o mare valoare metodologică. Când, mai ales în *Meditaţiile cartesiene*, *ego*-ul transcendental este revelat ca „reziduu al reducţiei", un *rezultat anume* este aici luat în considerare - este adevărat, ca limită a reducţiei, ca ceea ce este în fapt ireductibil -, iar aceasta nu poate fi decât o regretabilă inconsecvenţă.

Cum a ajuns Husserl la ideea de *centru*, el nu ne spune. Husserl insistă mult asupra reducţiei, dar el rămâne taciturn în privinţa acestui moment post-reductiv şi care joacă un rol de o aşa de mare importanţă: este vorba de momentul *construcţiei regresive*[77].

---

[77] A se consulta Anthony J. Steinbock , *Home and Beyond. Generative Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1996, secţiunile 2 şi 4. Motivele unei asemenea omisiuni ar putea fi legate de injoncţiunea acestei reconstrucţii cu exigenţa monismului fenomenologic.

V. Cercetare asupra centralității nucleului noematic

a) Centralitare şi corelaţie noetico-noematică

Fenomenologia consideră trăirile din punctul de vedere „teleologic" al funcţiunii lor, care este aceea de a face posibilă o „unitate sintetică"[78]. Constituirea acestor unităţi sintetice, adică a obiectualităţilor conştiinţei, este tema centrală a fenomenologiei. Termenul „central" trebuie să fie luat aici *à la lettre*, căci toate celelalte analize fenomenologice nu sunt decât elemente constitutive sau infrastructuri în serviciul acestuia.

Problema centrării şi a cnetralităţii sensului – este vorba aici despre sens în sensul larg al cuvântului – este tratată de Husserl din două puncte de vedere: noetic şi noematic. În perspectiva noetică, emergenţa sensului ca unitate sintetică se dovedeşte finalmente imposibilă, căci acel *vis-à-vis* al conştiinţei, cu toate că este cerut prin esenţa trăirii, nu poate decât „să se «anunţe»" ca ceea ce este concordant în diversul „materiei" şi să se «legitimeze» şi să se determine «în mod raţional»"[79]. Noesele, în conformitate cu esenţa lor, animează materia, *se* combină în sinteze unificatoare ale diversului şi instituie conştiinţa a ceva[80]. Dar, această unitate, pe care o numim „obiectivă" nu este prin aceata „atinsă". Operaţiile (efectuările) enumerate mai sus sunt indispensabile, dar ele nu pot să dea seama de această unitate şi de ce este ea, căci ea este deja mai mult decât o simplă unitate. Cu toate acestea, Husserl sugerează că planul noetic este acela care asigură (produce) centralitatea – primă condiţie de sens, căci amestecul

---

[78] *Ideen* I, p. 176.
[79] *Ibidem*.
[80] *Ibidem*.

nu ar putea niciodată să cuprindă (să aibă) un „sens”[81]. Dintr-o dată, luarea în consideraţie a unităţii (obiective) plasează pluralităţile conştiinţei <*Bewußtseinsmannigfältigkeiten*> într-o poziţie de secundaritate, deşi ele aparţin *esenţei* trăirilor însele; ele trec în modul lui „a fi gata”[82].

Lucrurile se prezintă cu totul altfel imediat ce perspectiva este inversată, iar punctul de vedere noematic predomină. De această dată nu mai suntem tentaţi să elucidăm „modul în care identitatea obiectului prezumat poate să aparţină configuraţiilor conştiinţei de structuri foarte diferite”[83]; ceea ce apărea mai înainte ca efectuări noetice este acum înfăţişat ca şi caractere ale elementului identic cu el însuşi - caractere pe care le găsim „îndreptându-ne privirea asupra corelatului noematic şi nu asupra trăirii şi asupra compoziţiei sale efective <*reellen*>”[84]. Şi Husserl este în continuare încă mai ferm: „ceea ce se exprimă astfel nu sunt „*moduri ale conştiinţei*”, în sensul de momente noetice, ci *moduri sub care obiectul conştiinţei el însuşi şi ca atare* se dă”[85].

Analiza noematică recunoaşte în sfârşit ceea ce analiza noetică prescria numai. Obiectul nu mai este o simplă unitate anunţată, un element identic de găsit; avem de-a face cu un obiect veritabil, dat câteodată în mod originar, câteodată în alt mod - prin reamintire, conştiinţă de portret etc. De această dată obiectul este acela care se autonomizează şi se pune în prim-plan în aşa fel încât efectuările noetice pe de o parte, momentele hyletice pe de alta, cad într-o zonă de umbră. Acest obiect devine astfel obiect intenţional propriu-zis intrând într-o reţea de contiguitate

[81] *Ibidem*.
[82] *Ibidem*.
[83] *Ideen* I, p. 177.
[84] *Ideen* I, p. 209.
[85] *Ibidem*.

intenţională. Centrul său obscur şi rezistent devine un „element «ideel» <*ideellen*>", caracterele sale de act devin ele însele „ideele" pierzând caracterul lor de *act* şi momentele sale hyletice devin, la rândul lor, momente „ideele". Această transmutaţie/transfigurare „produce" sensul[86]. Astfel, ceea ce Husserl numea „paralelism al noesei şi al noemei"[87] se revelă a fi mai degrabă o *alternanţă noetico-noematică*.

Centralitatea, înveşmântată în forma unităţii şi a identităţii, joacă – putem să remarcăm aceasta imediat – un rol de o extremă importanţă, pe care noi nu l-am elucidat încă până la capăt. Ne rămâne de lămurit locul corpului propriu (în sensul de „Leib") ca şi „aici central" în constituirea sensului[88].

b) Centralitate şi corp propriu

Vom examina în continuare rolul centralităţii în constituirea lucrului sensibil ca atare. Deoarece ne situăm în contextul constituirii, centrul pe care unitatea sintetică în general se sprijină este încă de dobândit. Miza constituirii este explicitarea survenirii „aceluiaşi" (identicului) prin intermediul unei multiplicităţi date, căci „esenţa fiecărui lucru (acela pe care noi îl sesizăm în esenţa experienţei, deci într-o experienţă idealmente posibilă) comportă posibilitatea ideală a schimbării sale…"[89]. Ceea ce este de explicat este nu numai că noi avem o unitate în sânul schimbărilor proprietăţilor şi în proprietatea singulară ea însăşi care se schimbă,

---

[86] *Ibidem*.

[87] *Ideen* I, p. 208.

[88] În atitudinea fenomenologică opoziţia corp propriu – corp exterior nu mai are sens. Prin fenomenalizarea lumii obiective se ajunge la un câmpul fenomenologic, care nu este în fapt altceva decât câmpul senzaţiilor care îmi aparţin mie ca şi corp propriu (câmp estesiologic) (Vezi îndeosebi *Ding und Raum*).

[89] *Ideen* II, p. 46-47.

dar avem, de asemenea, o unitate prin intermediul seriilor diferite de schimbări – există întotdeauna „o nouă unitate”[90] care survine. Dar, simpla unitate abstractă a unei serii de schimbări nu este de distins de o fantomă. Pentru ca ea să fie un lucru (un corp <*Körper*>), ea trebuie să fie, într-o *aprehensiune*, ţinută împreună cu circumstanţele de care ea depinde în mod esenţial[91].Trebuie, deci, ca această unitate să traverseze totalitatea schimbărilor, trebuie să fie o unitate de raporturi între serii diferite de schimbări. Structura constitutivă a *schemei sensibile*, care rămâne unitară în mijlocul unor multiple saturări şi serii de saturări (vizuale, tactile etc.), se prelungeşte într-o structură constitutivă a lucrului sensibil care rămâne, la rându-i, unitar în mijlocul unei serii concordante de schimbări legate de circumstanţele înconjurătoare.

Husserl pare să conducă analizele sale pe latura noematică, ceea ce îl face să vorbească de „o remarcabilă stratificare”[92], ca şi cum seriile de saturări şi de schimbări s-ar suprapune şi s-ar fonda într-o unitate *a posteriori*. Dar, o asemenea analiză ascunde o dimensiune noetică în fapt predominantă, căci aprehensiunea şi nu donaţia este aceea care constituie lucrul sensibil, intuitiv. Nu diferitele *strata* sunt cele care constituie lucrul sensibil – posibilitatea însăşi a diferitelor „straturi”, părţi etc. este înscrisă dintru început ca posibilitate în lucrul sensibil-intuitiv[93]. Analizele constitutive ne apar mai degrabă ca analize noetice mascate de analize fenomenale şi obiective. Aprehensiunea, produsă în mediul unei co-aprehensiuni a împrejurărilor (condiţiilor) este cheia de boltă a edificiului constituirii.

---

[90] *Ideen* II, p. 47.
[91] *Ibidem*.
[92] *Ideen* II, p. 52.
[93] *Ideen* II, p. 50.

De altfel, în analizele sale, Husserl *presupune* ca dat „un *singur şi acelaşi corp* a cărui formă este una şi a cărui întindere este una”[94]; iată motivul pentru care el se limitează la un tip determinat de lucruri materiale: cel al *corpului solid*, care devine un corp perceput în mod originar şi în raport cu care corpul fluid este accesibil numai prin raporturi mediate ale experienţei, iar corpul solid transparent pare să fie „o aberaţie în raport cu cazul normal al constituirii originale”[95].

Ceea ce explică o asemenea viziune, care nu poate să fie acceptată fără să fie cel puţin problematizată, se găseşte mult în amonte în raport cu analizele constituirii lucrului, mai precis în ontologia formală. Orice analiză a formelor constituirii este condusă, cu ajutorul retro-indicaţiilor <*Rückdeutungen*>, *în mod regresiv* spre arhi-obiecte <*Urgegenstände*>, adică obiecte care *nu mai trimit* la obiecte pre-date[96]. Aceste obiecte par să fie identificate cu *obiectele sensibile*[97] dacă nu ar fi de fapt ordonate „sub categoria *logică de individ pur şi simplu* (de obiecte «absolute»)”[98]. Arhi-obiectualitatea este *individul*, căci „de la el toate variabilele logice primesc determinaţia lor de sens”[99].

Unitatea lucrului se dovedeşte astfel o *unitate noetică*[100] şi centralitatea lucrului constituit este adusă în mod necesar la centralitatea lucrului constituant. Lucrul este *centrat,* căci el este o unitate şi, în plus, o unitate de sens (nu există sens fără centrare a totalităţii), dar, în acelaşi timp, veritabilul său centru este în altă parte.

---

[94] *Ideen* II, p. 38.
[95] *Ideen* II, p. 53.
[96] *Ideen* II, §8.
[97] *Ideen* II, p. 17.
[98] *Ideen* II, p. 34.
[99] *Ideen* II, p. 34.
[100] Aceasta conduce la o problemă majoră, căci am avea astfel o unitate reală, ceea ce este din principiu exclus.

Husserl scrie mai departe[101] că „subiectul rămâne cumva în *uitarea de sine*…”[102]. Într-o manieră generală, calitatea de lucru, ca şi *aisthetha*, depinde de subiect, mai precis „de corpul meu şi de «sensibilitatea mea normală»”. În derularea experienţei (ca şi ostensiune perceptivă) „corpul propriu este în cauză ca şi organ al simţurilor, totalitate a organelor de simţ şi sursă a spontaneităţii derulărilor actelor de senzaţie”, ceea ce face că „orice real ca lucru al lumii înconjurătoare a *ego*-ului are raportul său cu corpul propriu”[103]. Fiind centru al lumii înconjurătoare (adică, *ego* transcendental) corpul propriu devine „suportul punctelor zero ale *orientării*, ale unui «aici» şi «acum» …”[104]. Pentru ca un lucru să poată apare, el trebuie să aibă un raport de orientare faţă de corpul propriu.

Prima proprietate a corpului propriu ca şi lucru material este de a fi centru de orientare, de a fi „acel «aici» central ultim”[105] în raport cu care lucrurile apar. El este astfel prima condiţie a manifestării/apariţiei lucrurilor, căci, graţie facultăţii sale de liberă mobilitate, „subiectul poate din acel moment să declanşeze sistemul apariţiilor sale”[106]. Centralitatea egoică este aceea în raport cu care apariţiile de forma lucrului conservă sistemul lor fix în ce priveşte forma ordinii, orientării în jurul centrului. Ca şi subiect, corpul propriu este întotdeauna în centru, chiar dacă, ca loc obiectiv, locul *ego*-ului se schimbă în mod continuu. Mobilitatea „fizică” şi centralitarea sa în raport cu seria apariţiilor îi conferă corpului propriu o poziţie privilegiată.

---

[101] §18, în care sunt discutaţi factorii condiţionaţi în mod subiectiv ai constituirii lucrului.

[102] *Ideen* II, p. 55.

[103] *Ibidem*.

[104] *Ideen* II, p. 56.

[105] *Ideen* II, p. 158.

[106] *Ibidem*.

Este de remarcat că această centralitate este departe de a fi una fixă. Avem, urmându-l pe Husserl, de remarcat rolul extrem de important al mobilităţii, care este interpretabilă ca un fel de decentralizare. Corpul propriu este un centru al apariţiilor, cu condiţia ca locul său în spaţiu să se schimbe. Imediat ce corpul propriu este văzut ca un lucru, el nu mai este centru al apariţiilor, căci un lucru nu are posibilitatea de *a se îndepărta de el însuşi.* Ca şi lucrul material, corpul propriu are un centru; ca şi centru fenomenologic, el nu are unul. Există deci o *incongruenţă a celor două centralităţi*. A-l privi ca un pur centru fenomenologic este deopotrivă necesar şi imposibil. Corpul propriu este un centru care se opune lui însuşi – Husserl spune că el este un lucru a cărui constituire este „*uimitor de imperfectă*"[107] – şi aceasta este o proprietate „foarte specială"[108].

c) Centralitate şi fondare corelaţională

Termenii de „nucleu" sau „strat nuclear" trimit la o funcţiune de fondare; nucleul este întotdeauna punctul de referinţă stabil, pornind de la care alte dezvoltări se înlănţuie.

De ce fel de fondare este vorba în fenomenologie, aşa cum este ea formulată în *Ideen?* Termenul de „fondare" <*Fundierung*> este reperabil pentru prima dată în cea de-a treia *Cercetare logică,* unde el caracterizează relaţiile între părţi sau între părţi şi totalităţi. Dacă o parte nu poate să subziste fără suplimentul oferit de o alta, atunci spunem că prima parte are nevoie de fondarea celei de-a doua. Dar, relaţia de fondare poate să fie şi reciprocă, şi anume atunci când una nu poate să subziste fără cealaltă şi invers (o culoare, de exemplu, nu poate să subziste fără o suprafaţă)[109]. Această

---

[107] *Ideen* II, p. 159; sublinierea ne aparţine.
[108] *Ideen* II, §41 b, în titlu.
[109] *LU* II/1, §16

dependenţă reciprocă nu este o limită subiectivă a capacităţii noastre de reprezentare, ci un „caracter obiectiv" sau „ideal"[110]. În opera lui Husserl relaţia reciprocă este aceea care prevalează; în *Cercetări logice* relaţia unilaterală de fondare nu este tratată deloc, iar în *Ideen*, în ciuda a ceea ce am putea gândi având în vedere locul privilegiat pe care imanenţa absolută a conştiinţei pare a-l avea, reciprocitatea rămâne fundamentală[111]. A spune că avem de-a face în aceasta din urmă cu o fondare unilaterală, adică în sensul tare al termenului, înseamnă să nu înţelegem sensul profund al reducţiei[112] ca reducţie *ontologică*, ca reconducere[113] la structurile fundamentale (corelaţionale) ale lui „a fi în lume".

În ce fel schimbă recursul la evidenţă viziunea *relaţională* asupra fondării? – În „fenomenologia raţiunii"[114] – care este în primul rând o fenomenologie a cunoaşterii –, Husserl leagă fondarea de *legitimare* <*Ausweisung*> şi de „*a vedea*" <*Sehen*>. Trebuie să fie, deci, „*o corelaţie* <…> între «*fiinţa veritabilă*» sau «*efectivă*» şi «*fiinţa legitimabilă în mod raţional*»; şi această corelaţie trebuie să fie valabilă pentru toate modalităţile doxice ale fiinţei sau ale poziţiei"[115]. Această corelaţie este, fără îndoială, o corelaţie eidetică. Este clar deci că, avansând tema evidenţei[116] (originare), Husserl

---

[110] *LU* II/1, p. 238. Vezi şi Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition...*, p. 161.

[111] Anthony J.Steinbock, *op. cit.*, p. 9.

[112] A se raporta *Ideen* I, Secţiunea a II-a şi la cap. II al lucrării de faţă.

[113] A se compara cu M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, trad. fr. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 39 şi următoarele.

[114] *Ideen* I, Secţiunea a IV-a „Raţiune şi realitate".

[115] *Ideen* I, p. 282.

[116] Pentru o discuţie cu privire la conceptia husserliana asupra evidenţei vezi George Heffernan, *Miscellaneous Lucubrations on Husserl's Answer to the Question „was Evidenz sei": A Contribution to the Phenomenology of Evidence on the Occasion of the Publication of Husserliana Volume XXX*, în „Husserl Studies", vol. 15, nr. 1, 1998.

nu vrea să transgreseze cadrul corelaţional – dimpotrivă, numai în interiorul acestuia evidenţa îşi găseşte poziţia sa structurală. De altfel, întreaga discuţie pe care o găsim în §136 al *Ideen* I, care tratează evidenţa originară ca fundament originar de validitate, este condusă în cadrele „paralelismului" noetico-noematic[117].

Mai mult încă, evidenţa înseşi se sprijină de fapt pe un raport, căci, ca şi viziune intelectuală <*Einsicht*>, ea este „unitatea care formează o poziţie raţională cu ceea ce o motivează prin esenţă…."[118], adică cu ceea ce este dat în mod „originar"[119]. Astfel, evidenţa originară care realizează fondarea actelor doxice (fondare epistemologică) şi intuiţia ca şi bază a oricărei formări de sens nu contrazic caracterul (co-)relaţional al structurilor fenomenologice fundamentale. Pentru Husserl, apodicticitatea se ataşează *semnului*, în timp ce evidenţa (adevărul) trebuie să aparţină vizatului însuşi, „obiectualităţii categoriale intenţionate". Nu trebuie deci să confundăm la Husserl trăirea pură a evidenţei cu sentimentul mundan corespunzător. Primul lasă să se creeze în fapt o *distanţă faţă de sine* care este condiţia pentru care noi putem avea un raport liber deschis (critic sau „în zig-zag"[120]) cu lucrul (ca lucru în lume). Astfel, critica aparţine prin esenţă demersului vizând evidenţa[121] şi acest fapt este fondat tocmai pe forma

---

[117] Este totuşi remarcabil faptul că analizele sunt *noematice.*

[118] *Ideen* I, p. 461 - 462.

[119] Pentru o discuţie amănunţită în legătură cu acest subiect, trimitem la Fernando Gil, *Traité de l'évidence*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1993.

[120] *LFT*, §80.

[121] Vezi F. Gil,*op. cit.* , p. 8-10. „…la démarche critique <…> semble écarter explicitement la satisfaction du domaine de l'évidence. <…> Husserl récuse toute empathie de l'évidence. Les «soi-disant sentiments d'évidence» ou le «sentiment d'une nécessité rigoureuse» ne sont en aucun cas à même de «garantir une vérité objective sans laquelle il n'y aurait <…> pour nous aucune vérité»". Husserl a arătat cu claritate în §21 al *Ideen* I că aceste sentimente sunt „create sub impactul teoriilor" (sublinierea îi apaţine).

raportului intrinsec care aparţine constituirii obiectului intenţionat. Faptul că evidenţa implică o donare în persoană, o „posesie"[122] – fie ea *originară*[123], nu vrea în nici un fel să spună că ea ar fi o posesie efectivă – este vorba aici de o posesie în sensul fenomenologic al termenului, de o luare de distanţă traversând această „prăpastie" *interioară a i-realului*.

d) Centrare – decentrare

Caracterul dual al evidenţei trimite din nou la problema decentrării centrului. Simţim că vizarea care pune acest centru este cumva o vizare a absolutului, deşi structura relaţională inegală interzice accesul la acesta. De aceea, Husserl pare să împingă acest absolut spre nivelul hyletic, ca loc al unei unităţi originare a ei înşişi şi a opusului său[124]. Manuscrisele din anii '30 asupra temporalităţii par să confirme această interpretare. Fenomenologia ar cere deci o coborâre regresivă spre manifestarea înseşi, dar, dacă noi am accepta aceasta, nu ar mai fi, la drept vorbind, nici un mijloc de a atinge o absoluitate oarecare şi tot ce am putea face ar fi să ne apropiem de acest absolut (*prescris*), să rămânem în proximitatea sa, în intimitatea sa. Din cauza relaţiei/tensiunii dintre „a apare" şi „ceea ce apare", suntem imediat împinşi spre aparenţă, spre constituitul care apare în forma exterioritătii[125].

Viziunea propusă de Gérard Granel este, fără nici o îndoială, seducătoare şi anumite părţi ale textelor sale merită de a fi citate *in extenso*, dar, în acelaşi timp, nu trebuie să uităm că, cel puţin în *Ideen*, Husserl se ţine în mod riguros la nivelul constituitului şi

---

[122] F. Gil, *op. cit.*, p. 10.
[123] *LFT*, §44, pp. 269-270.
[124] Gérard Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968., p. 31.
[125] *Idem*, pp. 46 - 47.

rămâne extrem de prudent cu privire la chestiuni precum cele pe care autorul citat le ridică.

„Nu este aici locul – scrie Husserl - să decidem dacă, în fluxul trăirii, aceste trăiri sensibile sunt peste tot şi în mod necesar purtătoare de o oarecare «aprehensiune care le animă» <…>, altfel spus, dacă ele sunt mereu implicate în *funcţiuni intenţionale.* Pe de altă parte, noi lăsăm deopotrivă în suspans, pentru început, chestiunea de a şti dacă aceste caractere care instituie în mod esenţial intenţionalitatea pot să aibă o plenitudine concretă fără fundamente senzuale”[126]. Husserl se menţine de o manieră programatică „în interiorul planului temporalităţii constituite, care trebuie conservată în mod constant”[127]. Această prudenţă – suntem convinşi – nu este o chestiune de conjunctură; ea nu are nici nimic subiectiv. Este în fapt vorba de o exigenţă a esenţei (duale) a structurii intenţionale. Este adevărat, de asemenea, că sistemul intenţional (ca şi sistem de trimiteri) se sprijină pe ideea unui fundament originar al validităţii la care celelalte momente intenţionale trimit, pe exigenţa plenitudinii şi a umplerii perfecte şi că o structură constitutivă „normală” sau „eminentă” serveşte aici mereu drept ghid. Aceasta face – în mod evident - ca o anumită ambiguitate să persiste şi ca iluzia „metafizică” a absolutului să nu fie niciodată în mod ferm şi definitiv îndepărtată.

---

[126] *Ideen* I, p. 172.
[127] *Ibidem*.

VI. Structura noemei complete

Revenim acum la analiza „arborelui înflorit"[128] şi la principalele sale rezultate: *perceputul ca atare* şi *sensul percepţiei*. Husserl examinează în continuare consecinţele extensiunilor posibile la alte sfere ale intenţionalităţii[129]. Să luăm cazul unor trăiri precum amintirea, aşteptarea, imaginarea etc. În fiecare dintre ele „locuieşte" un sens noematic. Să presupunem în continuare că există un unic fond nuclear (un nucleu comun) şi că el este descris cu ajutorul aceloraşi expresii[130]: arbore înflorit având frunzele de acea sau acea culoare ş.a.m.d. Chiar în acest caz, noi observăm că sensul noematic prezintă caractere diferite, căci poate să fie vorba de o percepţie, de o amintire, de o aşteptare, de un arbore dat în imaginaţie etc. Noi descoperim aceste caractere distinctive *pe* sensul percepţiei, pe sensul imaginaţiei etc. şi ele aparţin sensului respectiv *în mod necesar şi în corelaţie cu speciile corespunzătoare ale trăirilor noetice*[131]. Această analiză a fost efectuată – ne aducem aminte – în atitudinea fenomenologică a suspendării tezei naturale a existenţei. Husserl ne propune în continuare să „lăsăm deoparte" parantezele ataşate tezelor[132]. Obţinem atunci „diferite

---

[128] *Ideen* I, p.186 şi următoarele. Reluăm aici un exemplu discutat în această lucrare în Introducere (secţiunea a III-a) şi în capitolele IV (secţiunea I) şi V (secţiunea a IV-a).

[129] *Ideen* I, §91.

[130] Husserl califică aceste expresii ca fiind expresii „obiective absolut identice, dat fiind că ar putea exista o identitate în trăirile paralele de specii diferite" (*Ideen* I, p.189).

[131] *Ideen* I, p. 188.

[132] Iată o idee care merită semnalată, chiar dacă nu este aici locul pentru ca ea să fie analizată în amănunt. Înseamnă deci că orice demers de reducţie fenomenologică („punere între paranteze" sau, mai corect, împarantezare, punere a parantezelor) trebuie dublat, în viziunea lui Husserl, de un fel de contra-reducţie („lasare deoparte a parantezelor").

concepte ale obiectualităţilor nemodificate, printre care se distinge „obiectul pur şi simplu" <*Gegenstand schlechthin*>, „nucleul identic, aşadar, care câteodată este perceput, câteodată este prezentificat în mod direct, câteodată figurat în portret sau în tablou ş.a.m.d., care nu fac decât să indice *un* concept central„[133]. Ocolul cât se poate de surprinzător „prin obiectiv", prin lumea naturală, nu este, în opinia noastră, nici consecinţa zig-zag-ului propriu metodei fenomenologice, căci el transgresează cadrele corelaţiei noetico-noematice, nici o simplă inconsecvenţă din partea lui Husserl. El este prooba eclatantă – deşi ea a trecut până astăzi neobservată – a imposibilităţii de a obţine în analizele pur intrinseci *conceptul* central, adică o pură şi stabilă centralitate ca fundament al constituirii şi al apariţiei „lucrului". Teza lumii este de nedepăşit, lumea naturală este inconturnabilă şi, aşa cum Johannes Daubert[134] resimţise, realitatea nu este un caracter intenţional oarecare. Analizele fenomenologice nu sunt prin aceasta anulate – ele sunt aduse până la ultima lor consecinţă şi, am spune noi, până la propria lor limită[135]: lumea „pur şi simplu".

Paragraful 99 aduce precizări suplimentare privind modificările intenţionale, cu alte cuvinte: privind caracterele care disting noemele diferite. Potrivit lui Husserl, diferenţele „se referă la *modul de donare* <*Gegebenheitsweise*>[136]" (la modul de acces la conştiinţă). Elementul identic poate să accedeze fie în mod „originar" <*originär*>, fie „prin amintire", fie „prin imagine"

---

[133] *Ideen* I, p. 189 (Husserl subliniază).

[134] Vezi *supra*, cap. III, anexa „Critica realistă a noemei (J. Daubert)".

[135] Cealaltă limită fiind, în opinia noastră, forma generală alumii. – Vez *supra*, cap. al II-lea.

[136] *Ideen* I, p. 209. Expresia „moduri de donare" nu vrea să spună „moduri de donare *ale conştiinţei*", ci „moduri de donare ale obiectului" sau, în termeni strict husserlieni: „moduri în care *obiectul conştiinţei el însuşi şi ca atare* se dă" (p.209)(sublinierea ne apartine).

<*bildmässig*> şi ceea ce desemnăm astfel sunt numite caractere *noematice*, caractere care se ataşează nu trăirii efective şi încă mai puţin obiectului real, ci noemei respective (în exemplul nostru noemei arborelui).

a) Prima grupă de modificări intenţionale (modurile donării)

Seria de modificări ale datului originar perceptiv, prezumat central şi identic, nu este omogenă. Există mai întâi *modificări reproductive*, începând cu simpla prezentificare, care se dă, potrivit esenţei sale, ca modificare a unui altceva (decât cel ce se dă nemijlocit)[137] <*Modifikation eines anderen*>, adică modificare a lucrului care „fusese" sau „va fi" perceput în mod actual (în cazul amintirii şi, respectiv, al aşteptării).

Prezentul „corporal" al percepţiei devine astfel, fără prea multe ocolişuri, elementul *„originar"*[138] şi teza primatului percepţiei, care ar fi trebuit să fie calea de acces fenomenologică la lume, se dovedeşte a fi un simplu moment structural.

Pe lângă prezentificările care urmează axa temporalizării, prezentate mai sus, există încă şi altele. Modificarea *în imaginaţie* <*verbildlichende*>[139], de exemplu, prezentifică un lucru „în" portret, într-un tablou. Această modificare presupune prima serie modificaţională şi comportă „complexificări" <*Komplexionen*> datorate faptului că acelaşi obiect – un tablou pe perete, de exemplu – poate să fie luat fie ca un lucru pur şi simplu perceput, fie ca portret al unui lucru care este pictat, fie ca lucrul pictat în acest tablou. Această distincţie revelă, pe de o parte, prioritatea laturii noematice, căci, din punct de vedere noetic, „conţinutul" este identic, precum şi caracterul *înglobant* al noemei – în curs de a

---

[137] *Ideen* I, p. 209.

[138] *Ibidem*.

[139] Am mai putea spune: „portretizarea".

deveni noemă completă – care, într-o manieră aproape uimitoare, „leagă" diferite obiecte ale reprezentării prin intermediul unor *trimiteri* de la unul la celălalt[140].

Cuplul semn-semnificat se suprapune unui alt tip de modificare din aceeaşi familie cu primele: *„reprezentările signitive"* <*Zeichenvorstellungen*>.

b) A doua grupa de modificări intenţionale (caracterele noematice)

O cercetare analitico-descriptivă exhaustivă va pune în evidenţă deopotrivă alte serii de modificări, care corespund unor tipuri diferite de caractere noematice. Un grup distinct este format de *caracterul de fiinţă* <*Seinscharaktere*> şi de caracterele noetice corespunzătoare: caractere „doxice" sau „de credinţă" <*doxische* oder *Glaubenscharaktere*>[141]. Caracterelor noetice le corespund în reprezentările intuitive credinţa perceptivă <*Wahrnehmungsglaube*> inclusă realmente în percepţia normală corespunzătoare ca şi „cepţie" <*Gewahrung*>[142]. Mai precis, credinţa perceptivă este o *certitudine perceptivă* <*Wahrnehmungsgewissheit*>. Pe scurt, certitudinii perceptive îi corespunde, pe latura noetică,

---

[140] *Ideen* I, p. 210.

[141] *Ideen* I, p. 214 şi următoarele.

[142] Am ţinut aici să evităm cu orice preţ sugestia foarte la îndemână oferită de traducerile franţuzeşti a acestui „Gewahrung" ca „percée", „străpungere" – un termen care ne oferă numai iluzia facilă a rezolvării unei probleme în timp ce el este încărcat de o seamă de prejudecăţi metafizice (aceea a acţiunii şi, desigur, aceea a transcendenţei ca pură obiectivitate). Termenul german utilizat de Husserl trimite mai degrabă la o cuprindere dintr-o privire (ca în „erblicken"), la acel prim moment al contactului cu lucrul perceput. Intră aici în joc şi o asociere cu termeni precum „Gewähr" (siguranţă, garanţie), „Gewahrsam" (loc sigur, adăpost) (vezi *Störig – Das grosse Wörterbuch der deutschen Sprache*, Stuttgart, Parkland, 1990, p. 427-428).

caracterul de a fi „real" <*wirklich*> şi această schemă binară se prelungeşte la amintiri, aşteptări, reproduceri prezentifiante prin imagine (cu condiţia ca ele să fie toate „sigure", „certe"). Husserl numeşte aceste acte „tetice", căci ele „pun" fiinţa, fără ca această „punere" a fiinţei să fie necesarmente o „luare" de poziţie[143].

Caracterul de fiinţă poate să fie modificat la rândul său. Astfel, „modul *credinţei «certe»*[144]poate să se transforme în cel al simplei *presupuneri* <*Anmutung*> sau al conjecturii <*Vermutung*> sau al interogării ⊗*Frage*> sau al îndoielii. În mod paralel, ceea ce apare <*das Erscheinende*> adoptă modalităţile fiinţei „posibilului", „verosimilului", „problematicului", „îndoielnicului"[145].

În continuare, Husserl ia în considerare ceea ce el numeşte *„propoziţie" completă*[146], adică unitatea formată de nucleul sensului şi de caracterul de fiinţă, ceea ce dă încă o serie de modificări intenţionale – este adevărat - secundare în raport cu modalităţile credinţei şi ale fiinţei. Ne referim aici la *asentiment* şi la *refuz* (afirmaţie şi negaţie)[147]. Negaţia se caracterizează, potrivit esenţei sale, prin acest „bifare" a „punerii" <*Position*> (în nici un caz al afirmării, care se găseşte la acelaşi nivel cu aceasta). În mod analogic, „posibilul", „verosimilul",etc devin („im-posibil", „ne-verosimil" ş.a.m.d.). Cu acest ultim tip de modificare noema totală se suprapune „propoziţiei totale" luată în plenitudinea sa concretă noematică[148].

---

143 *Ibidem*.

144 Termenul „certă" nu trebuie confundat cu ceea ce termeni ca cei de „afirmaţie" sau „negaţie" înseamnă, căci afirmaţia şi negaţia aparţin unei alte serii, supra-adăugate, de modificări intenţionale. Vezi în acest sens §106 al *Ideen* I.

145 *Ibidem*.

146 Vezi *Ideen* I, p. 265 şi următoarele.

147 *Ideen* I, p. 218.

148 *Ibidem*.

c) Modificări intenţionale reiterate şi neutralizante

Orice obiect al fiinţei <*Seinsobjekt*> poate să fie afirmat sau negat, fiecare *afirmatum* şi fiecare *negatum* pot să fie, la rândul, lor modificate ş.a.m.d. – Se formează astfel un lanţ, (cel puţin) *idealiter* infinit de modificări redublate: „ne-nefiind" ş.a.m.d. pe orizonatală (fiinţă reală, posibilă…) şi pe verticală (ne-ne-fiind…). Mergând încă mai departe, Husserl remarcă faptul că „aceasta este valabil pentru toate modificările de fiinţă despre care am vorbit mai sus"[149]. Aceste reiterări nu sunt pur şi simplu verbale; Husserl dă exemplul teoriei probabilităţilor, în care probabilităţile sunt constatate, negate, puse la îndoială etc.[150].

În acest moment când obiectualităţile proliferează, chestiunea statutului lor ontologic şi fenomenologic se pune cu tărie. Trebuie remarcat în această privinţă că, pe de o parte, proliferarea nu este totuşi haotică şi că avem de a face cu o structură generativă foarte precisă, iar, pe de altă parte, remarcăm că toate aceste obiectualităţi se dezvoltă în interiorul noemei complete – ele sunt, pentru a spune altfel, *obiectualităţi dependente*[151]. Această dependenţă este înscrisă în esenţa modificării, căci modificarea este întotdeauna „modificare *a*…" în ceva *nemodificabil*; termenul de modificare acoperă, de fapt, pe cel de *geneză fenomenologică sau transcendentală*, care nu are nimic empiric[152].

Printre toate modificările posibile pe care noema pare să la accepte cu generozitate, este una care ocupă o poziţie particulară.

---

[149] *Ideen* I, p. 219-220.

[150] *Ideen* I, p. 221.

[151] În acest punct Husserl se separă în mod hotărât de Meinong. Vezi A. Meinong, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1915.

[152] *Ideen* I, p. 215 şi 219.

Husserl o numeşte *modificare de neutralitate*[153] şi ea se distinge prin aceea că nu este reiterabilă. Nereitabilitatea este, pe drept cuvânt, o proprietate cu totul remarcabilă şi stranie, căci ansamblul întreg al modificărilor, şi astfel, cel puţin aparent, noema completă pare să depindă de reiterabilitate. Dacă modificările de neutralitate contrazic această structură eidetică generativă, ele pun în cauză structura întreagă a noemei complete.

Un examen mai precis al punctului de plecare al modificărilor – temporalitatea – şi al termenului său final – neutralitatea – este necesar nu numai pentru a da o descripţie fidelă şi completă a teoriei husserliene a noemei, dar mai ales pentru a pune în relief noema completă ca *totalitatea structurată* şi ca „formă" a lumii.

d) Articulaţiile noemei complete

Noema completă s-a construit pe fondul semnificaţiei „pure", temă centrală a unei gramatici „pure" concepută ca disciplină *a priori* şi autonomă a formelor de semnificare ca unităţi ideale şi ca „subsol" şi al logicii pure, şi al gramaticicii generale. Noema – am văzut deja – nu este decât o „generalizare" (în sensul special a termenului[154]) a conceptului de semnificaţie.

Seriile multiple şi încrucişate într-o manieră foarte complicată – prezentate sumar până aici – respectă de fiecare dată acelaşi tipic al derulării: „tema centrală" este derivată (declinată) în mod progresiv până la exhaustivarea „conţinutului" implicit al temei. Deşi – graţie poziţiei sale structurale privilegiate – tema pare mai degrabă să dobândească (prin subrepţie, am putea spune) o anumită „transcendenţă", nu trebuie să pierdem din vedere că ceea ce este pe drept cuvânt declinat este o linie de separaţie, o distincţie fundamentală şi multiformă şi care se reproduce la

[153] *Ideen* I, §§ 109-114.

[154] vezi *supra*, secţiunile I şi IV din acest capitol.

toate nivelurile. Este vorba aici despre distincţia între reprezentare inutitivă şi reprezentare conceptuală, reprezentare distinctă şi reprezentare confuză – pentru a relua terminologia filozofică tradiţională –, distincţia (de această dată fenomenologică) şi prezentată de către noi până aici în mod constant ca o demarcaţie sau denivelare *internă*, între reprezentarea proprie şi reprezentarea „improprie".

Aluzia făcută la tradiţia filozofică nu era fortuită. După părea noastră, acesta este punctul în care analizele fenomenologice întâlnesc şi prelungesc analizele (şi distincţiile) filozofice propriu-zise[155].

Dacă este adevărat că Husserl a dat ca scop (filozofic) al cercetărilor sale, conformitatea ideală între reprezentare şi reprezentat, între conştiinţă şi conţinut al conştiinţei, dacă este adevărat de asemenea că el a gândit „fenomenologia raţiunii" ca împlinire a demersului său, nu trebuie să neglijăm deplasările care intervin în interiorul acestei problematici dând acestor analize o turnură descriptivă şi eidetică deopotrivă, care le protejează finalmente de orice ingerinţă teoretică „exterioară", de orice idealizare şi naturalizare care falsificante. O analiză atentă a textului ne revelă faptul că din sistemul modificărilor continui nu neapărat poziţia sau statutul fiecărui element contează, ci relaţiile pe care acesta le angajează, şi că, în continuare, nu este vorba aici de relaţii particulare, concrete, determinate empiric, ci de *tipuri* de relaţii; „legătura", oricare ar fi ea, este ridicată la nivelul său eidetic. Husserl pregăteşte astfel terenul pentru reconsiderarea

[155] Suntem aici în dezacord cu interpretarea care vede în fenomenologia lui Husserl forma ultimă a metafizicii şi care este fondată îndeobşte pe critica ideei husserliene de reprezentare şi care îi reproşează „viziunea reprezentaţionalistă" a lumii.

radicală a oricărei prestaţii a conştiinţei privită în acest „faţă-în-faţă" intrinsec şi fundamental cu lumea.

Să luăm, de exemplu, modificările reproductive, pe care le-am numit generic „primul grup de modificări intenţionale". Criteriul care guvernează seria (percepţie-amintire-imaginaţie-semnificaţie) este modul de donare pentru conştiinţă a fiecărei noeme implicate acolo. Tehnica variaţiei, utilizată de fiecare dată, face să iasă la lumină elementul comun al fiecăruia dintre aceste moduri de donare - sensul noematic –, astfel că până la sfârşit acesta apare ca punctul de plecare, ca tema care se supune operaţiei de declinare. Omogenitatea seriei este însă înşelătoare. Ea ascunde cel puţin două tăieturi: între prezentarea (perceptivă) şi diferitele prezentificări (în amintire, prin imagine, prin semn) şi, la o analiză încă şi mai avansată, între poziţionalitatea percepţiei şi a amintirii şi a cvasi-poziţionalitatea imaginii şi a semnului[156], pentru ca ea să fie de fiecare dată „blocată" în mod reflexiv de o modificare neutralizantă, nereiterabilă. Seriile descriu astfel forma generală a lumii atât ca „*uni*vers" cât şi ca ordine („cosmos").

[156] *Ideen* I, p. 225 şi următoarele.

Concluzii

Puterea universală a sensului şi dinlăuntrul sensului

Prejudecăţi grele atârnă de Ideen I şi de fenomenologia husserliană în ansamblul ei, îndeosebi în ceea ce priveşte idealismul şi logicismul (ambele criticate de Husserl însuşi). Dar, în timp ce diferitele „dizidenţe" fenomenologice (de altfel extrem de productive) şi, plecând de la ele, diferitele linii interpretative au respins de asemenea, într-un fel sau altul, ideea unei fenomenologii pure, noi am încercat să menţinem un echilibru just (deşi precar) între „fapt" şi „esenţă", între nivelul analizelor fenomenelologice propriu-zise (analize descriptive) şi cel al interpretării lor filozofice. Lucrarea noastră ar trebui să îndepărteze, cel puţin într-o anumită măsură, aceste prejudecăţi şi să scoată în relief dimensiunea de uvertură a Ideen, începând cu chiar această „primă carte" a lor – singura publicată de Husserl în cursul vieţii sale.

Tema centrală a Ideen este sensul. Conştient de masa considerabilă de confuzii pe care acesta o duce, Husserl îi oferă un alt nume – cel de noemă – şi cu aceasta o altă viaţă. Viaţa interioară a sensului noematic, cu „aventurile" şi avatarurile sale, este ceea ce îşi propune lucrarea noastră să lămurească si să prezerveze. Astfel, demersul nostru, înscris în mod declarat în cadrele unei fenomeneologii constitutive, încearcă să deceleze toate componentele, până la cele mai mici, şi să demonteze şi, în continuare,

să elucideze mecanismele cele mai intime ale vieţii constitutive în general. În acest context, noi am reluat anumite analize husserliene, începând cu cele din meditaţia fenomenologică fundamentală (a doua secţiune a Ideen I, primele două capitole ale lucrării noastre) şi continuând cu analizele complexe privind percepţia şi evaluarea. Într-o manieră aparent paradoxală, atenţia mare acordată nivelului micro-analizei ne-a condus la a reconsidera locul unităţii şi al globalităţii în fenomenologie şi în particular în fenomenologia constitutivă, căci „sensul" are întotdeauna forma necesară a unităţii. Pluralitatea nearticulată a problemelor parţiale şi puse în mod unilateral se reuneşte „într-o unitate a UNEI probleme"[1] sau, am spune noi, sub cupola unui sistem corelaţional dual de forma „pol-ego" – „pol-lume", dar infinit ca profunzime.

Sarcina principală a acestei lucrări era aceea de a pregăti analize fenomenologice concrete care să expliciteze în ce fel momentele noetice şi cele noematice conlucrează în constituirea fenomenologică a lumii. Decupajul tematic pe care l-am operat viza acest domeniu intermediar situat cumva între actele donatoare de sens şi obiecte (în sensul de *Gegenstände*) şi pe care am ales să îl numesc „sferă noematică". Mi-am asumat astfel riscuri enorme – sunt conştient de aceasta – şi este posibil ca această cale să mă proiecteze dincolo de ceea ce este astăzi acceptat ca „fenomenologie".

„La ce bun să ne situăm în acest loc de tranzit – ar putea cineva să replice – devreme ce Husserl însuşi a făcut ca această regiune să depindă în mod esenţial de cea anterioară ei, de cea a antepredicativităţii?". Întrebarea ar fi cu totul îndreptăţită. Să nu uităm însă că Husserl s-a arătat a fi foarte prudent în ce priveşte

[1] *AL*, p. 359 (în titlul § 2).

descrierea acestor noi teritorii, iar această prudenţă l-a determinat să reia la nivelul antepredicativităţii structuri operante la nivel predicativ până într-acolo că *Analysen zur passiven Synthesis*, de exemplu, pot fi considerate, sub un anumit unghi, ca analize referitoare la fundamentele logicii. De aceea, o analiză detaliată a structurilor (a articulaţiilor) „vizibile", explicite, nu este lipsită de interes pentru fenomenologie, chiar şi pentru o fenomenologie a „profunzimilor", căci ea poate scoate la lumină situaţii cu totul inedite.

Husserl a considerat acest versant ca fiind o achiziţie sigură şi la îndemână şi acesta este motivul pentru care s-a înşelat uneori. Iată, de exemplu, seiile de modificări intenţionale reiterabile, pe care Husserl le-a înfăţişat ca pe modificări situate pe o linie continuă si efectuabile pas cu pas, din aproape în aproape, prin serii de „modificări ale modificărilor". În acest fel, o reprezentare cât de îndepărtată de cea originară este repusă în contact cu aceasta. Nu sunt acceptate în această structură universală a declinării nici salturi, nici lacune – totul este o masă compactă de date şi trimiteri intenţionale, o viaţă infinită în care nimic nu se pierde. Dar, aceste date intenţionale, în marea lor majoritate non-actuale, sunt tratate astfel ca fiind actuale[2].

Respingerea acestei omogenităţi a seriilor de modificări intenţionale are consecinţe importante în ce priveşte structura trăirii fenomenologice în sensul că trăirea apare acum ca o „totalitate sensibilă" (A. Gurwitsch) care se scindează interior formând o dualitate între o parte „dominantă" şi una „recesivă" fără ca aceasta polaritate să corespundă întotdeauna distincţiei actual –

[2] Un infinit actual este imposibil de conceput altfel decât ca intuiţie pură, ca formă pură a receptivităţii, aşa cum o face Kant în „Estetica transcendentală".

inactual. În acest fel văd eu acele *noemata* (unităţi de sens): animate din interior, supuse prin înseşi constituirea universală perisabilităţii şi posibilităţii de a trece în opusul lor.

„Ideen *zu* reinen fenomenologie und phänomenolgischen Philosophie" (- sublinierea ne aparţine) – astfel şi-a intitulat Husserl al său „Program al unei fenomenologii pure"[3]. „Ideen zu…" trimite, ca şi titlu, la o lucrare a lui Dilthey intitulată *Ideen über eine beschereibende und zergliderndе Psychologie* (pe care Husserl o citează întotdeauna ca *Ideen zu…*), la *Ideen zu einer Philosophie deer Geschichte der Menschheit* de J. G. Herder şi la subtitlul *Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit* al uneia dintre cărţile lui Hermann Lotze[4]. În interpretarea lui Karl Schuhmann această turnură a titlului este datorată faptului că lucrarea despre care vorbim aici nu putea să fie considerată o prezentare exhaustivă a sistemului fenomenologiei, ci mai degrabă un text care pregătea intrarea în acel domeniu: „Ideen *zur* …". Preferinţa lui Husserl pentru această formulare – pe care o regăsim în mod parţial şi în expresii precum „die Idee der Phänomenologie" sau „die Idee der Philosophie" – este, după noi, indicele că Husserl vedea demersurile sale, şi în mod special acelea din *Ideen* I, ca *deschideri*[5]. „Zu" vrea să spună în acest context – ca şi în celebrul apel „Zu den Sachen selbst" – *accesul* la ceva, posibilitatea de a atinge, mişcarea şi calea spre…. „Către lucrurile însele" nu

---

[3] Martin Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, Tübingen, Max Niemayer Verlag, 1969; trad. fr. *Mon chemin de pensée et la phénoménologie*, dans Martin Heidegger, *Questions IV*, p. 161-175. Expresia citată se găseşte la pagina 167 a ediţiei franceze.

[4] Karl Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie II: Reine Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 72.

[5] „Deschideri" şi nu simple „introduceri", ca si cum domeniul fenomenologiei ar fi fost deja dobândit, iar lui Husserl nu i-ar mai fi rămas decât să ne conducă înăuntru.

înseamnă „lucrurile însele" şi, mai ales, nu înseamnă ca am putea vreodată zăbovi acolo un timp mai îndelungat decât acela necesar unei simple „gândiri" sau „imaginări" a locului respectiv. Dacă acestă viaţă ar fi posibilă! Caci trebuie spus răspicat că, după părerea noastră, es nu este posibilă, în sensul că nu este o „viaţă". „*Viață*" înseamnă *raport*, mai mult: raport multiplu (cu sine, cu noi, cu ceilalți), reciprocitate, distanţă internă, desfăşurare, mişcare şi nicidecum plonjare în sine, somn etern.

Dacă noi nu gândim această situaţie însă ca pe una *ce ține de puterea universală a sensului* şi *dinlăuntrul sensului*, dacă nu ne dăm seama că numai prin proiecţie imaginativă (căci cum altcumva?) ne-am instalat la capătul acestei mişcări, că „a trăi" în donarea absolută este un simulacru absolut al vieţii, dacă nu învăţăm şi acceptăm toate acestea fenomenologia nu înseamnă mai mult decât un simplu joc teoretic. Donarea absolută obstaculează iremediabil ceea ce este dat, căci ceea ce este dat se dă într-un mod sau altul, într-o serie de apariţii sau alta sau nu se dă nicicum. Deşi această cale a fost adeseori privită ca o *via regia*, ea nu este decât o iluzie care se trădează la o analiză mai atentă ca o aporie. Faptul de a apare, de exemplu, pretins a fi iniţial o putere sau o facultate absolută a subiectului, se arată finalmente ca un fel de alură a lucrului, o umbră care îl dublează, lucru devenit acum un scop în sine şi căruia mijloacele de acces ar trebui să i se subordoneze total. În acest fel (pretinsa) radicalitate a unei donări absolute se transformă în chiar opusul său: în cel mai brutal obiectivism.

Ca fiinţe în lume suntem prinşi în mişcarea acestei lumi, iar demersul cel mai radical (în sens figurat, dar şi în sensul propriu al cuvântului, care trimite la „înrădăcinare") nu este acela de a respinge sau de a exclude lumea, ci de a o îmbrătişa cu o privire atotcuprinzătoare şi de a reda fiecărui lucru dimensiunea lui de

lucru *al lumii*, de a reda lumii dimensiunea ei de *sens*, de a-ţi reda ţie nu o himerică origine absolută a lumii, ci puterea de a recâştiga familiaritatea originară cu lucrurile fără însă a ieşi în vreun fel din planul propriu-zis uman al sensului – iată sarcina pe care fenomenologia şi-o asumă în numele unei umanităţi responsabile de sine.

Căci noi, ca oameni, nu ţinem adevărul precum merindele în traistă, ci suntem peregrini ai adevărului.

Formele elementare ale constituirii (un exerciţiu de „geometrie" a câmpului fenomenologic)

Când Dumnezeu a făcut lumea, el avea la îndemână fără îndoială toate mijloacele posibile. Ar fi fost însă absurd şi nedemn să le folosească pe toate.

Eu sunt convins că pentru a reconstitui lumea ca sens al lumii nu ar fi nevoie decât de două unelte, în fond două feţe ale aceluiaşi instrument – nu ar fi nevoie decât de *linie* şi *cerc*.

Punctul nu există în sine. El nu se susţine de la sine. Dacă ar apare la un moment dat un punct care să fie numai un punct si nimic mai mult, el ar dispare deîndată; el nu poate deci să apară, nu poate sa fie.

La fel o mulţime de puncte în neorânduială: un bloc masiv, compact de fiinţă, un zid impenetrabil. Ar fi o şansă ca lumea să poată fi astfel, dar numai dacă acest bloc ar fi infinit, atotcuprinzător, căci un singur punct lipsă, un singur gol l-ar infirma în totalitate şi totul s-ar prăbuşi. Dar dacă nu există nici un gol, nu există nici punct.

Un punct îl însoţeşte pe un altul – iată deja ceva diferit. Nu există nici o distanţă între ele, dar numai într-o direcţie, pe o singură dimensiune. Cu linia am putea gândi deja o lume posibilă – o lume foarte săracă, e adevărat, o lume uni-dimensională, dar o lume.

Linia ne învaţă lecţia dintâi a oricărei construcţii: *reiterarea*. Ea este însăși reiterarea, iar reiterarea ei produce *suprafaţa*. Avem deja, iată, o lume bi-dimensională.

Odată cu suprafaţa ne-am obișnuit deja cu golul. Surprinzătoare trecere de la plinătatea punctului la quasi-golul suprafeţei. Încercaţi să cuprindeți cu gândul o suprafaţă. Nu veți reuși niciodată pe deplin.

Forma maximă a golului este *spațiul*. O suprafaţă poate fi reiterată, dar nu poate nicicând produce mai mult decât spaţiul. Supremul reiterării este neiterabil, căci reiterarea spaţiului este tot spaţiu.

Punct – linie – spaţiu: iată o linie, un început și un sfârşit. Dar dacă linia ar avea un început şi un sfârşit, ea ar fi asemeni unui punct şi ar dispare deîndată ce apare. Dar dacă ceva în genere ne apare (lumea), forma sa elementară nu poate să dispară, căci în acest caz efortul de a (re-)apare ar fi nemăsurat.

Linia care nu dispare este *cercul*. Spaţiul care nu se împrăştie lăsind nespaţiul să-l cuprindă este *sfera*.

Lumea este o sferă şi noi o privim întotdeauna dinlăuntrul ei. Nu poţi ieși din lume, nu poţi ieşi din tine însuţi. „A privi" nu este aici termenul cel mai potrivit, întrucât el sugerează că ne-am putea plasa cumva înafară, că am putea privi din exterior. Lumea nu se priveşte, ci se „trăieşte". Chiar atunci când dormim sau când ne aflăm în comă. A fi înafara înseamnă pur şi simplu a nu (mai) fi.

Există lucruri care sunt şi lucruri care nu sunt. Au spus-o Parmenide şi Aristotel și o ştiu si copiii de la câţiva ani în sus. Despre lucrurile care pretind că sunt trebuie să vorbim despre felul în care nu sunt, iar despre cele care nu sunt trebuie să vorbim despre felul în care ele sunt.

Sfera este totul, ea cuprinde totul, ea închide în sine totul. Dacă nu l-ar închide prin puterea liniei închise (a reiterării neiterabile), totul nu ar mai fi totul. Dar totul este, căci dacă nu este, atunci nimic nu este.

Ceea ce este este în tot. Deopotrivă cu cea mai mica fărâmă a lui, el apare ca inaparentul care învăluie – ca să zicem aşa – totul.

În această subtila şi infinita trecere de la plin la gol, de la dat la mediat, de la donare la quasi-donare, este totusi peste tot o regulă. Ceva nu poate trece decât în opusul sau. Şi așa mai departe. Iată o dialectică ce nu urcă; ea se deplasează în continuu la dreapta.

Din doi însă numai unul poate fi (dat). Celălat îl aşteaptă sau îl premerge. Acesta este principiul de bază al liniei. De unde se vede că linia este întotdeauna o linie frântă, este un fel de arbore cotit. Un punct nu urmeaza pur şi simplu altuia, căci cele două ar fi atunci unul singur. Nu avem nici un criteriu cu ajutorul căruia să distingem între două puncte alăturate. O denivelare este deci necesară, iar cu o a doua ne întoarcem la primul nivel.

În cheie fenomenologică am spune: un punct înseamnă ieşirea din indistincție, ceva (orice) care ne atrage atenția, ceva suficient de conturat pentru ca privirea să se poată aşeza pe el.

Şi totuși această geometrie a vizibiluilui pare sa fie mult prea săracă pentru a da seamă de toate orizonturile de desfăşurare ale câmpului fenomenologic originar. Dacă vrem să ne menținem în registrul cu care am început, ar trebui să spunem: „La început a fost Cuvântul”. Nu se ridică nimic din indistinct fără voinţa din spatele cuvântului, căci chiar dacă ar face-o, nu s-ar putea menţine, nu ar căpăta, cu alte cuvinte, fiinţă. Ceea ce susţine punctul este forţa emergentă si organizatoare a cuvântului.

Limba se arată a fi astfel o linie sau un cerc, iar lumea (sfera) ar fi produsul limbii. În acest moment pare că nu mai știm unde ne aflăm. Dacă ar fi aşa, ar fi grav, căci undeva trebuie să ne aflăm – întotdeauna este undeva punct, o localizare. Din această perspectivă, întrebarea fundamentală este „unde sunt eu?". Lume înseamnă localizare, iar localizarea devine astfel o autentică problemă filosofică, începutul oricărei meditaţii privitoare la lume.

Giordano Bruno spunea ca „eu sunt în lume şi lumea este în mine". Când am înţeles aceasta – această *ambiguitate fundamentală* a modului lui „a fi", acest paradox insurmontabil al fiinţei – ne aflăm deja în pragul fenomenologiei. Acest text nu este decât în mod aparent un pur exerciţiu speculativ. De altfel, însăşi posibilitatea unei gândiri pur speculative dispare, întrucât ne aflăm la un nivel la care distincția între aparență şi realitate nu mai are nici un sens; realitate sau aparenţă, ambele sunt produsul uneia şi aceleiaşi activităţi constituante. Ar fi absurd să ne imaginăm că noi am fi în posesia a două facultăţi distincte ale constituirii sau că facultatea constituirii ar fi dublă sau ambivalentă, întrucât o asemenea situaţie ar implica un câmp fenomenologic dublu, ceea ce ar contraveni ideii înseşi de câmp fenomenologic.

Toate afirmaţiile de aici au un suport intuitiv, aşa cum fenomenologia o cere. Ele sunt în fond rezultatul condensat al unei analize a textelor husserliene, analiză dublată de *reconstrucția* unora din analizele fenomenologice întreprinse de fondatorul fenomenologiei[6].

---

[6] Aceste „teoreme" nu fac decât să prezinte într-o formă aparent alienată principiile fenomenologiei constitutive. Atâta timp cât o analiză pur formală reia punct cu punct teoria intuitivă a câmpului fenomenologic, forma de expresie nu poate fi decât un auxiliar binevenit.

Supliment

Constituire și manifestare

Fenomenologia, în oricare dintre variantele sale, se prezintă ca o teorie cu privire la fenomene sau, cu alte cuvinte, la apariţii şi trimite în mod esenţial la această putere a fenomenelor de a apărea, de a se manifesta. Ca teorie, eventual „ştiinţă”, ea are un domeniu de aplicare, iar acesta nu poate fi decât cel al unor obiecte sau structuri obiective (obiectuale), precum stări de lucruri, relaţii, evenimente, pe scurt, lumea. Există un "adevăr al lumii"[1] pe care nici un fel de fenomenologie nu îl poate trece cu vederea, nici măcar aceea care şi-ar propune o întoarcere exclusiv spre structurile conştiinţei. Lumea nu înseamnă pur şi simplu suma, ansamblul sau cea mai înaltă clasă de fenomene. „Fenomen” nu este lucrul sau obiectul, ci acesta într-un anumit mod al apariţiei. Această definiţie este încă pre-fenomenologică. Fenomenul în sensul fenomenologiei este obiectul în totalitatea modurilor sale de apariţie (manifestare). „Fenomen” desemnează, astfel, mai degrabă o *structură* a manifestării decât un simplu „lucru” sau „obiect”.

[1] Michel Henry, *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1999, p. 21-31. Henry consideră că în timp ce fenomenele lumii sunt obiecte care apar în lume, lumea este propriul său mod al apariţiei, propria sa apariţie, manifestare sau ivire (p. 24).

O problemă fundamentală a fenomenologiei – fenomenalizarea

Cu această dualitate Husserl se găseşte în faţa unei alegeri imposibile, şi anume între recunoaşterea obiectului ca ultimă instanţă (deci, ca instanţă nefenomenologică) şi urmărirea unei „fata morgana" a unei ultime (auto-manifestante) origini fenomenologice. Problema sursei manifestante, de care fenomenologia este atît de aproape totuşi, rămâne în mod paradoxal nerezolvată, iar edificiul întreg al fenomenologiei, animată de acest impuls înspre o clarificare şi o etalare fără rezerve a tot ceea ce apare, riscă să pară, prin urmare, o întreprindere care îşi ratează scopul. Tema manifestării înseşi a rămas îndeobşte una implicită, una pe care fenomenologia a ocolit-o sau a presupus-o mult prea repede ca deja rezolvată.

Michel Henry are meritul de a fi atras atenţia asupra acestei puteri, care este aceea a manifestării, de a o fi tematizat ca atare şi de a fi deschis astfel chestiunea fenomenologică fundamentală a raportului dintre manifestare şi constituire[2]. Confruntarea lui Michel Henry cu Husserl a contribuit de o manieră decisivă la ridicarea blocajului pe care anumite texte ale lui Husserl, în principal *Ideen I*, l-au provocat cu privire la această temă şi, de o manieră generală, cu privire la analizele fenomenologice. Michel Henry nu face nimic altceva decât să redea fenomenologiei – e adevărat, într-o manieră care rămâne în continuare chestionabilă - o faţă care, ascunsă în spatele unor diverse şi inautentice auto-

[2] Răspunsul, de regulă implicit, pe care fenomenologia l-a dat acestei întrebări este decisiv, căci este vorba aici de trecerea de la pura apariţie la fiinţa fondată; este vorba, altfel spus, de explicitarea existenţei înseşi – sarcină care este chiar substanţa fenomenologiei.

comprehensiuni filosofice - care au funcţionat tocmai ca idealizari şi substrucţii metafizice, acoperind adevărata experienţă fenomenologică -, riscă să se piardă şi să transforme fenomenologia din formă teoretică a unei depline explicitări, într-o modalitate înnoită a ascunderii. Fenomenologia trebuie, dimpotrivă, să aducă la lumina zilei raportul dintre aceste două planuri: al constituirii şi al manifestării (pe care discursul său le invocă şi, până la un punct, chiar le creează) dacă vrea ca abordarea sa să fie pe deplin riguroasă şi critic desfăşurată.

La o primă vedere, pare că Husserl anulează regimul manifestării resorbindu-l în cel al constituirii tratând problema manifestării cu mijloacele specifice teoriei constituirii. Pe de altă parte, Michel Henry pare că exclude la rândul său cu totul regimul constituirii, uitându-l undeva în subsolul experienţei fenomenologice. Noi nu vrem, însă, să îi opunem pe cei doi filosofi unul altuia. Acesta ar fi, fără îndoială, un demers util în vederea clarificării punctelor lor de vedere; el ar rămâne însă prizonier retoricii discursului filosofic şi, cu aceasta, pe deplin străin „logicii" interne a discursului fenomenologic. Preferăm să vedem aici o problemă fundamentală a fenomenologiei, legată de chiar prima decizie cu adevărat fenomenologică – aceea a *fenomenalizării*[3] -, legată, cu alte cuvinte, de momentul fondator al întoarcerii de la adevărul obiectului real şi primatul indiscutabil al acestuia către ceea ce apare ca ceea ce apare, către apariţie (*das Erscheinen*) şi către puterea sa interioară.

Pentru a avea şanse de rezolvare, problema raportului dintre constituire şi manifestare trebuie să îşi găsească modalitatea sa

[3] Fenomenalizarea înseamnă înfrângerea dogmei realităţii, înseamnă despărţirea de Brentano, refuzul realismului metafizic, dar fără a acorda prin aceasta vreun credit particular idealismului metafizic.

fenomenologică de abordare, care este aceea a „traducerii" ei în termeni de omogenitate – eterogenitate, cu alte cuvinte transpunerea ei în planul câmpului experienţei fenomenologice pure. O dată ce admitem universalitatea sistemului constituirii trebuie să admitem şi unicitatea/singularitatea lui. Ceea ce devine astfel problematic este eterogeneitatea dintre un plan constituant/manifestant şi un altul al constituitului.

Vom încerca, în cele ce urmează, să analizăm un moment de turnură al fenomenologiei husserliene - este vorba despre perioada în care au fost redactate *Ideen I* - pentru a vedea în ce fel cele două regimuri (al manifestării şi al constituirii) se împletesc (*nagen*) şi cum şi cu ce preţ reuşeşte Husserl să iasă din această *Verstrickung*.

Noeticul între primaritate şi (auto-)îndepărtare

Trebuie oare fenomenologia să aleagă între constituire şi manifestare? Aceasta este o alternativă pe care tocmai fenomenologia este chemată să o înlăture definitiv. Ne referim aici la ideea că „fiinţa ni se arată"[4], idee care trebuie înţeleasă în sensul unei unităţi (dacă nu chiar în acela mai tare al unei fuziuni identificante) între ceea ce este şi ceea ce apare. Altfel spus: ceea ce se arată în varietatea formelor posibile ale manifestării este fiinţa, şi ceea ce este nu este decât în măsura în care poate să se arate sau poate să fie adus la forma apariţiei ori, în termeni husserlieni, la forma trăirii pure.

Teza filosofică că "fiinţa se arată" este transpusă, la nivelul analizelor fenomenologice, adică la nivelul analizelor privitoare la tipurile de reprezentări şi modalităţile lor de articulare, în teza

[4] "Nicht in der Reflexion auf Urteilen oder auf Urteilerfüllungen, sondern in der *Urtelserfüllungen selbst* liegt wahrhaft der Ursprung der Begriffe Sachverhalt und Sein" (*LU*[2] II/2, S. 143).

potrivit căreia orice percepţie este percepţie a ceva şi care se prelungeşte cu acea *Entscheidung*[5] potrivit căreia "Expresiile pretinse ale actelor non-obiectivante sunt (...), de altfel, particularizări contingente ale enunţurilor sau ale unor alte expresii ale actelor obiectivante"[6]. Este vorba, cu alte cuvinte, despre decizia de a raporta orice reprezentare indirectă, simbolică la o reprezentare directă, intuitiv-perceptivă, decizie care face ca orice încercare de explicitare fenomenologică a datului trăirii să se îndrepte cu necesitate spre modul astfel privilegiat al lui „a fi" – privilegiat în defavoarea a chiar modului său integral ca „a fi arătat" – şi corelativ la preeminenţa modului corespunzător al conştiinţei.

O asemenea abordare estompează însă tema sursei apariţiei şi împinge analizele fenomenologice către domeniul constituitului, astfel încât constituirea riscă să devină simplă construcţie quasi-obiectivă. Tema manifestării trebuie recuperată pentru ca fenomenologia să nu cadă pur şi simplu în obiectivism. Recuperarea se face însă, într-o manieră destul de brutală şi la un nivel impropriu, anume la nivelul auto-interpretării filosofice a fenomenologiei prin încercarea de acreditare a ideii că fenomenologia este un fel de idealism şi că, deci, sursa manifestării este de căutat în puterea unui eu pur, mai precis în momentele active, efective, în momentele noetice, dacă e să folosim terminologia consacrată în *Ideen I*. Acesta este fundalul pe care Husserl operează distincţia fundamentală dintre „*componentele proprii* ale trăirilor intenţionale şi *corelatele* lor intenţionale, respectiv componentele acestora"[7], o

---

[5] Vezi titlul § 70 al *VI. LU*.

[6] „Die angeblichen Ausdrücke nicht-objektivierenden Akte sind… im übrigen zufällige Besonderungen von Aussagen oder sonstigen Ausdrücken objektivierender Akte" (*LU*[2] II/2, p. 220).

[7] „*eigentlichen Komponenten* der intentionalen Erlebnisse und ihren *intentionalen Korelaten*, bzw. deren Komponenten" (*Ideen I*, p. 181).

distincţie al cărei scop principal era „das Eigensein der phänomenologischen Sphäre klar zu machen”[8]. Ce înseamnă în acest context „eigentlich”? Celelalte componente – componentele intenţionale – nu aparţin ele cu adevărat trăirii intenţionale? Dacă distincţii precum cele menţionate mai sus erau efective într-un mediu omogen al câmpului fenomenologic, distincţia *eigentlich – uneigentlich* are valoarea unei „tăieturi/decupări”, a unei delimitări a însuşi câmpului fenomenologic sau, cu alte cuvinte, a excluderii din acesta a ceea ce este străin naturii (*Wesen*) sale. Este fără îndoială o definiţie nepermis de restrictivă a fiinţei fenomenologice şi pe care Husserl o amendează introducînd tema corelaţei noetico-noematice, fără a rezolva astfel problema omogenităţii câmpului fenomenologic, întrucât corelaţia se dovedeşte a fi mai degrabă un „paralelism”. Vedem, astfel, cum tema neelucidată şi neexprimată a manifestării comandă de la distanţă deciziile fenomenologiei şi falsifică cursul analizelor propriu-zis fenomenologice.

Componentele propriu-zise ale trăirii intenţionale sunt, înainte de toate, momentele noetice datorită cărora „fiecare trăire intenţională este ... noetică”[9]. Trăirea intenţională, ca trăire noetică, are funcţiunea de a adăposti (*bergen*) în ea ceva precum un „sens”, eventual un sens multiplu. Este clar că momentul noetic, ca moment, nu poate să includă sau să posede sensul şi că relaţiile pe care el le întreţine cu acesta – numite *Sinngebungen* – au un caracter cu totul particular. Operaţiile pe care Husserl le identifică drept momente noetice sunt: „direcţii ale privirii unui eu pur asupra unui obiect ‘vizat’ de el printr-o donare de sens”[10],

[8] Ibidem.

[9] „Jedes intentionale Erlebis ist…eben noetisches” (Ibidem).

[10] „Blickrichtungen des reines Ich auf den von ihm vermöge der Sinngebung «gemeinten» Gegenstand” (Ibidem).

obiect care 'locuieşte în sens' " („«im Sinne liegt»"); sesizare a acestui obiect; menţinere a acestui obiect în timp ce privirea se îndreaptă spre alte obiecte; efectuări ale explicitării, relaţionării, sintezei; multiplele luări de poziţie ale credinţei, presupunerii, valorizării ş.a.m.d.[11] Aceste momente par să aibă un rol privilegiat, trimiţînd *deopotrivă* la componentele reale, ceea ce înseamnă că avem de a face aici cu operaţii pure, cu tipuri de operaţii posibile asupra unor tipuri de „obiecte" şi în nici un caz nu e vorba de operaţii reale; acestea doar trimit la operaţiile reale şi, prin intermediul sensului, la cele *efectuante* (*ireelle*)[12] ale trăirii.

Husserl foloseşte aceste consideraţii pentru a introduce conceptul de „noemă". După cum se vede, însă, acesta depinde în mod esenţial de conceptul corelativ de „noesă". Ce înseamnă că momentele noetice „adăpostesc" un sens? În nici un fel nu putem susţine că momentele noetice conţin sau creează acest sens, căci relaţia de apartenenţă implică o eterogenitate a conţinutului şi a conţinătorului[13]. Pe de o parte, sensul, ca vizat, este deja acolo, raza eului îl găseşte acolo, însă fără ca în acest fel operaţia noetică

---

[11] „Erfassung dieses Gegenstandes; Festhaltung dieses Gegenstandes während der Blick sich anderen Gegenständen zugewendet hat; Leistungen des Explizierens, des Beziehens, des Zusammengreifens, der manigfachen Stellungnahmen des Glaubens, Vermutens, des Wertens usw" (Ibidem).

[12] Traducerea acestui concept în limba română se dovedeşte a fi extrem de dificilă, fiindcă aceasta nu permite o invenţie lingvistică precum «componente réele». Alegerea termenului „efectuant(e)" este, desigur, mai mult interpretare decât o traducere.

[13] Strict fenomenologic vorbind, nu poate fi vorba de raporturi de incluziune sau conţinere, de supra- sau subordonare, ci numai de omogenitate sau eterogenitate, dublate de cele de dependenţă sau independenţă în sensul celei de-a doua *Cercetări logice*. De asemenea, termenul „câmp" utilizat pentru descrierea experienţei fenomenologice nu este întâmplător, întrucât totala expunere a datului cere această formă ultimă a desfăşurării care este câmpul.

să îşi piardă în vreun fel prioritatea. Nu o pierde tocmai fiindcă ea nu este o manipulare oarecare a obiectului, ci o operare cu el. Momentele noetice deschid domeniul obiectului, „spaţiul" său al efectuărilor, îl capturează şi îl ţin într-o reţea (într-o „corelaţie"), pe scurt: îi dau un sens.

O intuiţie comună tuturor filosofilor şi care nu a fost niciodată pusă la îndoială întrucât nu a fost niciodată plasată în mediul ei propriu – acela al câmpului fenomenologic pur - este aceea referitoare la omogenitate ca şi condiţie a posibilităţii principiale a oricărei realităţi[14]. Omogenitatea este aceea care determină într-o manieră implicită o anumită idee a fondării şi care face ca straturi fenomenale esenţialmente eterogene, precum cel al operaţiilor noetice şi cel al datelor hyletice, să intre în raporturi de conlucrare funcţională.

Aşa cum remarcă Michel Henry, Husserl „a lăsat fără soluţie problema fundamentală a unităţii dinăuntrul conştiinţei dintre componentele hyletice şi cele intenţionale [noetice, vrea să spună] ale trăirii"[15]. El nu a putut defini, în ultimă instanţă, realitatea subiectivităţii absolute. Putem spune că, de o manieră generală, Husserl suprapune două distincţii: pe de o parte, aceea dintre momente sensuale şi momente noetice, pe de alta, dintre *Erscheinen* (faptul apariţiei) şi *Erscheinendes* (ceea ce apare).

Dubla identificare (noetic = Erscheinen şi, respectiv, hyletic = ceea ce apare) nu se susţine însă până la capăt. Analiz⊥nd⊗eria operaţiilor noetice, constatăm că există o importantă deosebire între primul tip (conversiile privirii spre vizat) şi restul. Conversiile

---

[14] Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., 1990, p.14.

[15] „...a laissé sans solution le problème fondamental de l'unité intra-conscientielle des composantes hylétiques et intentionnelles [noetice, vrea să spună] du vécu" (Ibidem, p. 18).

privirii aparţin, de fapt, în bună măsură, registrului manifestării; ele formează structura *Erscheinen*-ului trăirii, în timp ce celelalte fiind foarte asemănătoare operaţiilor psihologico-logice, aparţin unui alt registru – cel al constituirii vizatului ca obiect total multi-stratificat.

Sensul termenului de „noesă" este inteligibil plecând de la sensul verbului „meinen". Participiul „gemeint" se referă la ceva precis, determinat – este „vizatul" - , în timp ce utilizarea prefixu-lui „ver-" (*vermeinen*) face ca sensul cuvântului să se deplaseze înspre agentul acţiunii, astfel că ceea ce descrie verbul este vizarea, şi nu vizatul. În acest caz, ceea ce este vizat este numai determinabil. Vizarea nu pune; ea deschide sau descoperă ceea ce este, în continuare şi chiar în momentul vizării, vizat (*gemeint*). Astfel, momentul noetic ca dimensiune a lui Erscheinen are o dimensiune non-poziţională, ireală, ce îl distinge esenţialmente de momentele noetice constitutive, care se aplică vizatului determinându-l ca structură şi care aparţin ca funcţionalitate constituirii şi nu manifestării. Sensul „noeticului" este astfel esenţialmente dublu, dar neexplicitarea fenomenologică a acestei ambiguităţi fundamentale face ca prioritatea noeticului să fie la rându-i ambiguă (de data aceasta în sensul obişnuit al unei ambiguităţi de evitat) şi, deci, pe drept cuvînt chestionabilă.

Odată admise tezele referitoare la realitatea actelor de conştiinţă şi la omogenitatea trăirii, trebuie rezolvată problema irealităţii, respectiv a modului în care aceasta se leagă de realitate. Dar, înainte de a arăta cu exactitate şi în detaliu în ce fel se face trecerea de la una la cealaltă, trebuie stabilite posibilitatea de principiu a articulării celor două şi statutul fenomenologic al fiecăreia.

Fansic şi ontic

Ne vom referi în continuare la Beilage 11 din Husserliana III/2, un manuscris redactat spre mijlocul lunii iulie 1912 şi utilizat de Husserl la redactarea lui *Ideen I*. Titlul acestuia este *Phansisch und ontisch; reell Enthaltenes, ideell Enthaltenes; Aktcharacter und Stoff (primärer Inhalt)*. Deşi terminologia folosită aici va fi, în varianta publicată a *Ideen* I abandonată, importanţa acesteia nu este cu nimic diminuată. Ea este, pe de o parte, indicele unei etape pe care fenomenologia intenţională a depăşit-o fără a o fi rezolvat până la capăt, iar pe de alta, problema tratată în acest text este mult prea importantă pentru a nu face un efort de recuperare a ceea ce ar părea că este o încercare eşuată. Ca orice alegere, alegerea terminologică a lăsat la o parte aspectele care pot arunca o lumină nu numai asupra laboratorului intern al fenomenologiei husserliene, ci şi asupra a ceea ce este ea şi asupra „posibililor" ei. Ar fi putut Husserl elabora *Ideen* altfel? – iată o întrebare pasionantă care nu merită a fi înlăturată numai pentru că nu o vom şti vreodată cu exactitate.

Termenul „Enthaltenes" ne previne dintru început că ceea ce este conţinut realmente sau idealmente în fenomen în sensul fenomenologiei – căci despre acesta este vorba, de fapt, în acest text – nu este conţinut în sensul de „Inhalt" sau „Gehalt". Acest conţinut este mai degrabă un reţinut, şi ceea ce este reţinut în fenomen în sensul fenomenologiei este reţinut mai degrabă pentru a fi exhibat decât pentru a fi fixat şi stabilizat.

Fansic (*Phansisch*) şi ontic (*Ontisch*) sunt termeni care ne trimit la unele texte anterioare ale lui Husserl, îndeosebi la § 8 din cursul său din semestrul de vară 1908 despre teoria semnificaţiei, paragraf care a primit din partea editorului volumului XVI din

Husserliana titlul „Der phänologische (phansische) und der phänomenologische (ontische) Bedeutungsbegriff"[16].

În cursul din 1908, Husserl distinge între funcţia de semnificare (o proprietate a expresiei de a desemna ceva ca fiind aşa sau altfel) şi funcţia acesteia de a se raporta la ceva obiectiv. Prima pare a fi funcţia primară, adaugă el[17], întrucât expresia poate spune ceva despre obiect în măsura în care o face într-un fel anume: în mod direct sau indirect, determinat sau nedeterminat, cu ajutorul acestor concepte diferenţiatoare sau al altora, cu ajutorul unor diferenţieri interne sau externe, sunt exprimate aceste moduri diferite (fiind realizate cu aceste expresii-acte donatoare de sens), raportarea la obiecte se face chiar pe baza diferenţierii actului de semnificare[18]. Tocmai pentru a putea distinge funcţia semnificantă (*Bedeuten*) şi a o concepe *în mod fenomenologic*, Husserl distinge mai departe între conceptul fenologic (fansic) al semnificaţiei, care conţine acei termeni care îşi au originea în act şi, în general, în partea trăirii, şi unul fenomenologic, care se raportează la partea corelativă, la obiectualităţile constituite[19]. În acest text, legătura strânsă dintre constituire şi manifestare este concepută ca diferenţă, dar şi ca unificare necesară (pe baza unui principiu fenomenologic al raporturilor

---

[16] Hua XVI, p. 30. Vezi şi Beilage III *Vorstellung als phansische und als ontische Bedeutung*, p. 142.

[17] Hua XXVI, p. 30.

[18] Die erste „scheint die primäre Funktion zu sein", da der Ausdruck vom Gegenständlichen etwas behaupten kann, „indem er in gewisser Weise besagt; und in direkter oder indirekter, in bestimmter oder unbestimmter Weise, mittels dieser oder jener, innerer oder äußerer Merkmalsbegriffe und dergleichen diese verschiedenen Weisen ausdrückend (mit dem Ausdrücken sinngebende Akte vollziehend), auf Gegenstände bezogen zu sein macht eben die Verschiedenheit des Bedeutens aus" (Hua XXVI).

[19] Hua XXVI.

de dependenţă) a modurilor în care ceva se manifestă sau trebuie să se manifeste, prioritatea primei laturi (a celei a manifestării) fiind aici evidentă.

Termenul „ontic" este şi el frecvent prezent în scrierile din jurul *Ideen I*. El poate fi de exemplu regăsit printre acele *Beibläter aus den Handexemplaren* publicate ca Anexa 30 „Substrat und Wesen"[20] (1918) şi Anexa 62[21] la p. 242 sus a *Ideen* şi purtând titlul „Ad *archontische Thesis*"[22] (datată în jurul lui 1916)[23]. Se poate remarca aici că tema manifestării este tratată în mod insuficient; este vorba numai despre o serie de „dificultăţi" logice şi ontologice, care sunt discutate fără a face referinţă la problemele legate de manifestare (apariţie). „Să rămânem la nivelul ontic"[24], propune Husserl, iar rezultatul acestei cercetări merge, desigur, în direcţia unei „particularizări a straturilor" constituirii[25]. Nu este de mirare că Husserl notează la un moment dat pentru sine: „Distincţia dintre *straturi inferioare şi superioare* nu este clar delimitată. Nu este oferit un punct de vedere radical. Şi nici nu ştiu cum"[26].

În textul publicat al *Ideen*[27], conceptul de „ontic" apare o singură dată, şi anume în secţiunea a IV-a, „Raţiune şi realitate",

---

[20] Hua III/2, p. 580-583.

[21] Pentru o discuţie cu privire la statutul şi rolul acestor anexe, trimitem la Karl Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie* Band II: *Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Historisch-analytische Monographie über Husserls Ideen I"*, Den Haag, Martinus Nijhoff, Reihe "Phaenomenologica", Band 57, 1973, cu deosebire p. 151–160.

[22] Hua III/2, p. 613-614.

[23] Hua III/2, p. 580-583 şi resp. 613-614.

[24] Hua III/2, p. 580.

[25] Hua III/2, p. 582.

[26] Hua III/2, Beilage 61, p. 613.

[27] Ed. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in der reine Phänomenologie*, în: „Jahrbuch für phänomenologische Forschungen", 1913.

paragraful 148, „Probleme raţional-teoretice ale ontologiei formale”[28]. În acest loc, în care Husserl tratează paralelismul noetico-noematic, el vorbeşte despre reflexia noematică, care conduce la revelarea componentelor noematice ale obiectului, şi despre reflexia noetică, care aduce la lumină părţile noetice. Acestor două tipuri de componente le corespund forme pure, care sunt obiectul apofanticii noematice, respectiv al noeticii formale.

Formele noetice şi noematice se împletesc cu formele ontice, care, în urma unei conversii corespunzătoare a privirii, pot fi concepute ca părţi ontice. Este evident că onticul, în ciuda pretenţiei sale de a avea o poziţie privilegiată, este dependent finalmente de noetic şi de noematic. Din acest motiv el apare ca şi *punct de convergenţă*[29] sau de coincidenţă regresivă a celor două. Statutul său este aici unul fenomenologic şi nu presupune vreo formă de opoziţie faţă de alte componente ale trăirii reduse.

Problematica aceasta circumscrie întrebarea referitoare la o „distincţie esenţială”, în cazul acesta între „date fansice şi date ontice”[30]. Orice tratare a fenomenelor aduce în discuţie această dublă direcţie: fenomenele, în conformitate cu esenţa lor, pot fi analizate şi descrise în aşa fel încât acestea corespund părţilor fansice şi corelatelor ontice conştientizate cu ajutorul primelor. Aceste corelate pot fi înfăţişate ca idei sau idei-corelat, în aşa fel încât pot fi definite *idealiter* ca aparţinând fenomenului şi componentelor lui fansice. De aceea, aceste idei trebuie descrise în imanenţa lor în conformitate cu proprietăţile lor ideale şi cu principiile ideale corespunzătoare[31].

---

[28] *Ideen I*, 308.

[29] Pentru ideea de convergenţă, vezi mai jos cap. 6., subtitlul „Serii infinite convergente”.

[30] Hua III/2, p. 542.

[31] Hua III/2, p. 542–543.

Aceasta primă parte a textului analizat lasă în mod clar să se vadă că sub conceptul de „fansic" înţelege ceea ce va numi mai târziu „noetic". Ceea ce rămâne însă neclar este semnificaţia pe care o acordă termenului de „idee". Corelatul fansicului constă din „idei-corelat", care dispun de o constituire şi o legalitate proprii. Ele aparţin, deci, conştiinţei. În acest context se vede că avem nu numai o dublă direcţie fansic/noetic, ci şi un corelat dedublat. Această tensiune l-a condus pe Husserl să introducă un nou concept : cel de noemă, ca fiind în măsură să depăşească echivocul de mai sus. Se poate vorbi în continuare de o apropiere între „apartenenţă" şi „corelaţie". Ideile se definesc în câmpul conceptual circumscris de nivelul fansic, ceea ce înseamnă că ele trebuie definite într-un raport de apartenenţă la acest nivel. Cu aceasta, apartenenţa fenomenală este înţeleasă *în mod fenomenologic* drept corelaţie. Asemenea consideraţii, dezvoltate în registrul fenomenologic, aduc în prim-plan un punct de vedere multă vreme lăsat la o parte, şi anume acela care spune că problematica legată de formă (în sensul *Cercetărilor logice*) este decisivă pentru definirea a ceea ce este fenomenologic[32].

Husserl defineşte mai departe rolul teoriei constituirii. Facultatea de întemeiere a conştiinţei intră în relaţie cu fiindul din realitatea mundană, existenţa reală apărând în acest caz ca simplu corelat al unor tipuri determinate ale conştiinţei. Deşi suntem obişnuiţi să vorbim de existenţe sau *onta*, este vorba aici, în fond, întotdeauna de idei, cărora le corespund ca şi corelate ideile unor *onta* hipararcontice (*hyparchontischen Onta*) înăuntrul fiindului pur şi simplu[33]. El se străduieşte aici să conceapă fiinţa

[32] Încă o dată trimitem la cap. 6 al acestei lucrări.

[33] „Sofern Bewußtsein unter Normen steht und es von ihm heißt, daß es auf wahrhaft Seiendes, wirklich Seiendes (in gültiger Weise, in normalem

în sine şi pentru sine în condiţiile în care nu renunţă la ideea de a considera fiinţa ca o idee corelativă. Fără îndoială, nu este uşor să conciliezi aceste exigenţe opuse, iar rezolvarea acestei dificultăţi cade în sarcina teoriei constituirii. Aceasta pare că îşi asumă o sarcină infinită, care o şi conduce la o regresie la infinit. Că această teză este inacceptabilă se vede din faptul că orice percepţie presupune o reprezentare reală, efectivă, dată în prezenţă şi finită.

În continuare, Husserl defineşte sarcina teoriei constituirii. Conştiinţa, în măsura în care este întemeietoare, se raportează la fiindurile realităţii mundane, însă fiinţa reală este aici numai un corelat al anumitor tipuri de conştiinţă. Chiar dacă vorbim despre fiinţe sau *onta*, avem de-a face întotdeauna cu idei, cărora le corespund ca şi corelate ideile unor onta hyparchotice, adică

Bewußtsein) gerichtet ist, und in diesem Sinne ‚triftig', haben wir auch ‚wirkliches' Sein, haben wir ‚wirkliche' Onta als ontische Korrelate gewisser Bewußtseinsarten. Die Ideen dieser wesensmäßig zu charakterisierenden Phänomene bzw. Phänomenzusammenhänge entsprechen dann Ideen von hyparchontischen Onta als Korrelatideen. Man kann sagen: Die idealen Zusammenhänge herauszustellen, die zwischen Bewußtsein und Sein schlechthin (óν, das ist hyparchontisches Sein) bestehen, und dabei die sämtlichen idealen Zusammenhänge herauszustellen, die zwischen phansischen Wesenskomponenten der Bewußtseinsarten <und> ihren verschiedenen ontischen Korrelaten bestehen, und mit Rücksicht darauf die Wesenszusammenhänge herauszustellen, die speziell die ideale Beziehung von Bewußtsein auf gültiges Sein jeder Grundart <ausmachen>, das ist die Aufgabe der *Lehre der Konstitution*. Ontische Korrelate sind: Gegenstand und Sachverhalt schlechthin und das Vermeintheitskorrelat verstanden; Gegenstand und Sachverhalt ‚im Wie', Erscheinung, eigentlich und uneigentlich Erscheinendes als solches, Klarheitsunterschiede, attentionale Unterschiede etc.; auch Unterschiede zwischen ‚Gegenstand' (Inhalt) und Charakter etc. Phansische Komponenten sind die Modi der Spontaneität, das sich Zuwenden, sich Richten auf usw." (Hua III/2, p. 543)

fiinduri pur şi simplu. Este evident aici efortul lui Husserl de a gândi fiinţa pur şi simplu, dar, de fiecare dată când aceasta este vizată ea este vizată ca idee corelativă. A menţine împreună aceste două exigenţe contradictorii (raportul necesar al conştiinţei cu lucrul pur şi simplu şi donarea în şi prin conştiinţă a oricărui lucru) nu este deloc uşor, iar doctrina constituirii îşi asumă această dificultate majoră. Astfel proiectată, teoria constituirii are o sarcină infinită şi raportată la infinit. Dar, încă o dată, aceasta nu este acceptabil, căci în percepţie este prezumat un moment de prezentare efectivă, actuală şi deci finită.

Manifestare *în* constituire

Putem noi exclude cu adevărat dimensiunea manifestantă din structura fenomenului în sensul fenomenologiei? Este teoria constituirii capabilă să o recreeze în vreun fel? Poate ea să o recupereze ca rezultat al unui demers constitutiv intrinsec? Iată întrebări la care nu există un răspuns simplu. Să analizăm în continuare distincţia dintre date fansice şi date ontice pentru a ne apropia de un posibil răspuns.

„În ce priveşte distincţia dintre date fansice şi ontic-ideale, următoarele [consideraţii – n.n.] sunt importante: Soluţia este aceea a cogitaţiilor *complete*, ceva de felul unei percepţii totale complete (*vollen konkreten Gesamtwahrnehmung*), pe care eu o posed.

Acest întreg este o fansă, şi noi numim fansice toate părţile reale ale acestuia, respectiv toate determinaţiile sale reale. Într-o examinare la nivel ideal: ideile corespunzătoare din acesta, de ex. ideea percepţiei, ideea orientării atenţionale, ideea sesizării ş.a.m.d. Ca un *vis-à-vis* (*gegenüber*) al lor stau toate obiectualitătile, la care se raportează fansele într-un fel sau altul, a căror conştiinţă sunt ele într-un fel sau altul şi care pot fi concepute

potrivit naturii lor şi prin „postùri", „direcţii ale priviri", ca extrase din şi aparţinînd acestora"[34].

Distincţia fansic – ontic este resimţită de Husserl ca o separaţie. Fenomenul, determinat aici ca trăire pură, este unitar şi el îşi îndeplineşte sarcina chiar în virtutea acestei trăsături. Trebuie deci să gândim unitatea şi globalitatea fenomenului, în afara cărora funcţiunea lui principală – aceea de a face să apară – nu poate să fie realizată. Încă o dată corelaţia, gândită aici ca un *Gegenüberstehen*, joacă un rol important. Obiectităţile, care par a fi *vis-à-vis*-uri ale momentelor fansice propriu-zise (percepţia, aprehensiunea etc.) şi care pot fi înfăţişate astfel potrivit esenţei lor, se revelează ca aparţinînd întotdeauna prin esenţă fanselor respective. Am putea spune că a face să apară anumite obiectităţi se face cu preţul „excluderii" lor, al ieşirii lor în afara fanselor corespunzătoare (în afara trăirilor pure), atât situaţia lor de „exterioritate" cât şi cea de apartenenţă internă fiind situaţii esenţiale. O atitudine (postură) sau o „privire" corespunzătoare pot lămuri această „impostură" a obiectităţilor şi această „duplicitate" a fanselor. Jocul dintre tot, căruia îi aparţine privilegiul manifestării, şi părţile sale (momente fansice sau

---

[34] „Für die Unterscheidung von phansischen und ontisch-idealen Daten ist Folgendes von Wichtigkeit: Der Ausgang ist der von den *vollen* cogitationes, etwa der vollen konkreten Gesamtwahrnehmung, die ich jetzt habe. Dieses ganze ist eine Phansis, und phansisch nennen wir alle reellen Teile derselben bzw. alle reellen Bestimmtheiten derselben. Und in idealer Erwägung: die ihnen entsprechenden Ideen, z. B. die Idee Wahrnehmung, die Idee aufmerkender Zuwendung, die Idee der Auffassung usw. Ihnen stehen *gegenüber* alle Gegenständlichkeiten, auf die sich die Phansen in irgendeiner Weise beziehen, von denen sie in irgendeiner Weise Bewußtsein sind und die rein aufgrund ihres Wesens durch entsprechende 'Einstellung' ,'Blickrichtung' aus ihnen entnommen und als zu ihnen zugehörig erfaßt werden können." (Hua III/2, 543 şi urm.)

obiectităţi corelative), care, ca şi părţi constituite, cad în jurisdicţia unei teorii a constituirii (a ontologiei, adică), guvernează atât mişcarea internă cât şi conexiunile în care o fansă poate să intre în mod ideal. Cu alte cuvinte: acest joc alternant guvernează viaţa conştiinţei în integralitatea sa.

„Putem întreba: Ce este percepţia în ea însăşi, ce componente are ea, ce predicate interne care să o determine constitutiv ca fiindul care este ea de fapt? Percepţia este o unitate a conştiinţei interne ca ceva care durează şi are, ca orice obiect temporal, materia sa temporală şi proprietăţile ei temporal-unitare. Dacă dirijăm descrierea în această direcţie, avem o descriere fansică. Deci, în ce priveşte aşa-numita „percepţie externă": că ea include o anumită parte de conţinuturi senzoriale, că aceste conţinuturi senzoriale sunt într-un anume fel conştientizate, nu ca puncte finale ale unei operaţii de a-te-îndrepta-spre, că ele sunt purtătoare ale unor apercepţii, prin care operaţia de conversie-spre traversează o percepţie în sensul obişnuit, că anumite linii ale apercepţiei sunt exprimate printr-o conversie animantă, iar altele nu, toate acestea aparţin aici. Şi acestea, deşi nu mai sunt pure: că percepţia este priză asupra unui obiect, conştiinţă a acestuia, că acele conţinuturi senzoriale înfăţişează momente ale obiectului ş.a.m.d."[35].

---

[35] „Wir können fragen: Was ist die Wahrnehmung in sich selbst, was für Komponenten hat sie, was für innere Prädikate, die sie als das Seiende, das sie ist, konstitutiv bestimmen. Wahrnehmung ist eine Einheit des inneren Bewußtseins, als das ist sie ein Dauerndes, in ihrer Dauer sich Veränderndes und hat wie jedes zeitliche Objekt ihre Zeitfülle und ihre zeitlich-einheitlichen Beschaffenheiten. Wenn wir in dieser Richtung beschreiben, so beschreiben wir phansisch. Also bei der sogenannten 'äußeren Wahrnehmung': daß sie einen gewissen Bestand an Empfindungsinhalten einschließt, daß diese Empfindungsinhalte in gewisser Weise bewußt sind, nämlich nicht Zielpunkte der Richtung-auf

O descriere îndreptată în direcţia fansică (numită mai târziu noetică) ne pune în faţa caracterului eminamente temporal al obiectului actului. Actul de a percepe se efectuează în conştiinţa internă (temporală) şi constă în umplerea duratei temporale. Ea este, din acest punct de vedere, unitate a duratei temporale. Conexiunea între această direcţie a descrierii şi temporalitate nu trebuie să ne surprindă câtuşi de puţin. Sunt bine cunoscute textele privitoare la temporalitate care preced *Ideen* fiind de factură noetică, astfel că am putea înţelege că partea noetică (fansică în terminologia anterioară, abandonată) este aceea care asigură continuitatea şi unitatea efectuării. Ideea unui flux continuu şi auto-suficient al trăirilor vine să întărească această impresie. Or, este evident că o asemenea continuitate nu poate să-şi aibă originea într-o serie de acte esenţialmente punctuale şi că ea trebuie să fie reflexul continuităţii obiectului, al continuităţii noematice, care este la rându-i rezultatul stabilităţii construcţiei noematice. Astfel, teza că „percepţia, ca orice conştiinţă, face ceva să fie conştient în sine, abstracţie făcînd de chestiunea legitimităţii (*Rechtmässigkeit*) sau a adevărului"[36], ar trebui revizuită şi aceasta nu împotriva lui Husserl, ci mereu din punctul de vedere al fenomenologiei sale. Căci a face ca ceva să fie conştient în sine (cu alte cuvinte: a-l face manifest) nu poate fi separat de constituirea lucrului respectiv. Or, această constituire, în cazul percepţiei

---

sind, daß sie Träger von Auffassungen sind, durch welche in der Wahrnehmung im gewöhnlichen Sinne der Gewahrung die Zuwendung-auf hindurchgeht, daß je nachdem gewisse Auffassungslinien durch die beseelende Zuwendung ausgezeichnet sind, andere nicht usw., gehört hierher. Auch dies, aber nicht mehr rein: daß Wahrnehmung Gewahrung von einem Gegenstand, Bewußtsein von ihm ist. Ebenso, daß die Empfindungsinhalte gegenständliche Momente darstellen usw." (*Hua III*/2, 543–544)

[36] *ApS*, p.320.

externe, care este aici ca şi în alte părţi un caz privilegiat al investigaţiei, ne obligă să gândim lucrul mai întâi ca şi constituabil, ca închizând în el o legalitate intrinsecă a constituirii sale[37].

În mai multe rânduri, Husserl ne sfătuieşte să abordăm în mod alternant ambele direcţii, noetică şi noematică, pentru a vedea cum, în trăirea necesarmente şi continuu schimbătoare, în noesă adică, o noemă unitară împreună cu sensul său identic şi cu celelalte structuri noematice pot să ajungă la un nivel de funcţiune (efectuare) (*zur Leistung kommen*)[38]. Aşa stând lucrurile, suntem obligaţi să spunem nu numai că noema posedă o unitate şi o identitate care servesc drept bază pentru unităţile noetice, ci şi că această alternanţă trebuie să fie dublată şi încrucişată de cea a manifestării şi a constituirii. De ce ar trebui o noemă să fie adusă la efectuare când este evident că ea este rezultatul acesteia? De ce ar trebui subliniat acest aspect când este clar că structurile noematice posedă o autonomie pe care nu o datorează decât propriei lor funcţionalităţi, unei operaţionalităţi care le este intrinsecă?

Atenţia ne este reţinută în continuare de nivelul fansic „impur", acolo unde apare intenţionalitatea propriu-zisă, căci acea *Gewahrung* a unui obiect este deopotrivă conştiinţă a acelui obiect. La nivelul fansic „pur", Husserl plasează mai întâi operaţia de „a se dirija spre..." fără a lua în considerare acel ceva asupra căruia se îndreaptă, ci mai degrabă luând în considerare acel ceva cu ajutorul căruia acest a-se-dirija-spre... se efectuează: conţinuturile de senzaţie. Astfel, conţinuturile de senzaţie ajung să aibă un loc de primă importanţă la un nivel care ar trebui aparent să le excludă[39]. Abandonarea vechii terminologii pare că

---

[37] A se vedea *Ideen II* şi *DuR*.

[38] *ApS*, p. 321.

[39] Husserl a ezitat, de altfel, mult timp asupra locului şi a rolului acestora atât în textele care au pregătit *Ideen* cît şi înăuntrul acestora.

se datorează nu numai faptului ca termenul „fansic" predispune la un amestec al registrelor, ci şi faptului că el nu menţine o distanţă semnificativă (şi semnificantă) în raport cu obiectul vizării (*Vermeintheit*). Îndreptându-şi atenţia spre percepţie şi spre obiectualităţile acesteia, Husserl este obligat să sublinieze rolul actelor propriu-zise, ca acest a-se-dirija-spre, şi al conţinuturilor de senzaţie.

Este cunoscut că Husserl califica atât actele cât şi conţinuturile de senzaţie ca fiind efectuante (*reellen*). Să privim mai îndeaproape consideraţiile pe care le face el în Beilage 11[40]. Ca şi în textul publicat al *Ideen*, Husserl insistă asupra caracterului non-

---

[40] „Wir können sagen: Bei dieser Gegenüberstellung ist maßgebend (und war für mich immer maßgebend) A) der Unterschied zwischen *Reellem* und *Ideellem*, letzteres gemeint als nicht reelles Korrelat. Wenn wir Wahrnehmung, wenn wir eine Phansis überhaupt beschreiben, so scheiden sich uns überhaupt B) adäquat zu erfassende Gegebenheiten, die durch reine Wesensanalyse, also a priori aus dem Gesamtwesen des Phänomens zu entnehmen sind. Es scheidet sich uns im adäquat Gegebenen das ‚*reell* Gegebene', ‚reell Enthaltene' und das *ideell* Gegebene, als bloß ideales Korrelat ‚Enthaltene', was besagt, nicht enthalten im eigentlichen Sinn, eben dem reellen. Daß die Tischwahrnehmung Wahrnehmung von dem Tisch und so wie sie ist, Wahrnehmung von dem Tisch in einer bestimmter Orientierung ist, in der er sich von einer gewissen Seite zeigt, daß er also so geformt, gefärbt erscheint usw., das ist, wofern ich nur getreu ausdrücke, als was der Tisch da erscheint und ‚wie' er erscheint und nicht über das in dieser Wahrnehmung selbst erscheinende hinausgehe, eine zweifellose Wahrheit. Rein Gegebenes wird beschrieben, und so für jedes Bewußtsein. Aber nicht der erscheinende Tisch, seine erscheinenden Merkmale, seine erscheinende Orientierung usw. (und zwar genommen nicht als wirkliche Wirklichkeit, sondern rein als ‚Wahrgenommenes als solches') ist ‚reelles' Bestandstück der Wahrnehmung und nicht in dem Sinn in ihr, wie die Empfindungsinhalte in ihr sind, wie die Auffassung in ihr ist, die gesamte Erscheinung jetzt verstanden nicht als Erscheinendes, sondern als Bewußtsein von dem Erscheinendem" (Hua III/2, 544 şi urm.).

real al corelatului, care devine astfel *ideal*. Dar, cum percepţia este percepţie a lucrului în "realitatea reală", soluţia nu poate fi decât un idealism care se auto-suprimă imediat. "Fansic" şi "ontic" – iată o terminologie care ne pune nu numai în faţa distincţiei neelucidate până la capăt dintre manifestare şi constituire, ci ne sugerează şi o anterioritate a manifestării. Astfel, conceptul husserlian de "constituire", care pare să acorde subiectului un rol prea important, îşi găseşte un fundament cu adevărat fenomenologic, întrucât orice constituire presupune un prealabil a-face-să-apară, precum şi un fel de anterioritate care o pune în perspectivă şi graţie căreia situaţii fenomenologice precum acea *Bereitschaft*, obiectele îndoielnice, intenţionalitatea intra-noematică nu sunt pur şi simplu aruncate dincolo de hotarele fenomenologiei.

Răzbunarea obiectului

Am văzut imensele dificultăţi produse de diferenţierea, esenţială pentru fenomenologia lui Husserl – şi în general pentru orice fenomenologie -, dintre manifestare şi constituire. Soluţia lui Husserl se bazează pe ideea unei întrepătrunderi reciproce a celor două planuri în cadrul unui concept cuprinzător şi foarte structurat: facem aici referire la conceptul de noemă, aşa cum este el definit în *Ideen I*. Dincolo de aceasta, mai facem trimitere la structurile noematice duale ca, de exemplu, sens noematic/modificare intenţională sau, nucleu noematic/straturi noematice.

Această structură, pe care preferăm să o denumim cu termenul de „sferă noematică”[41], este definită în totalitate şi sistematic conform principiului paralelismului noetic-noematic. De acest

[41] Jan Patočka, *La sphère noématique et l'ouvert*, în *Papiers phénoménologiques*, texte établi et traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1995, p. 270.

principiu Husserl se foloseşte în asemenea măsură încât deseori îi forţează utilizarea, ca de exemplu în cazul structurilor etajate. Acest paralelism nu trebuie interpretat doar ca un principiu sau ca ghid noematic al construcţiei, ci trebuie înţeles şi ca încercare de păstrare a unei dimensiuni manifestante; şi aceasta în condiţiile în care regimul de constituire atestă tendinţa sa „naturală" de a se prezenta drept sistem universal al oricărei constituiri posibile. Prin explicitarea radicală a ipotezelor analiticii fenomenologice, paralelismul noetic-noematic trebuie înţeles ca o relaţie între fiinţă (*Sein*) şi aparenţă (*Erscheinen*) şi tratat în continuare în termeni adecvaţi, şi anume cei ai eterogenităţii şi omogenităţii[42].

Structurile noematice se limitează strict la explicitarea conţinutului noţiunii de fenomen (în sensul fenomenologiei). Este în afara oricăror dubii faptul că o asemenea explicitare nu poate ocoli (aşa cum am arătat deja) aspectele şi momentele esenţiale ale manifestării, iar analizele husserliene, într-adevăr, nu împiedică acest lucru. Singurul lucru care mai trebuie discutat este modalitatea fenomenologică prin care trebuie tratată legătura dintre cele două planuri. Astfel, ajungem la concluzia pe care o dezvoltă Michel Henry şi observăm că terminologia folosită de el aminteşte de terminologia husserliană la care acesta a renunţat pe parcursul conceperii *Ideilor* sale *directoare* şi se plasează astfel la nivelul unei problematizări mai directe a manifestării, deşi nu încă pe deplin fenomenologică (în sensul fenomenologiei „dezvoltate" a *Ideilor directoare*).

---

[42] Vezi Michel Henry, „Quatre principes de la phénoménologie", în *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 1/1991, p. 7.

Michel Henry este de părere că „reducţia radicală a fiinţei la 'aparenţă' duce la inevitabila diferenţiere a acestora"[43]. El observă pe bună dreptate că noţiunea fenomenului se dezvăluie în urma analizei ca fiind o noţiune „dublă, ontică şi simultan fenomenologică", punându-şi în acelaşi timp întrebarea: „cât mai este posibilă această sciziune a noţiunii fenomenului şi încotro duce această distrugătoare ruptură din cadrul unităţii iniţiale a 'aparenţei' şi 'fiinţei'"[44].

În problema relaţiei dintre manifestare şi constituire ne mişcăm „pe o muchie îngustă"[45], cum scrie B. Waldenfels. Privilegiind programatic modalitatea intenţională a percepţiei, Husserl pare să neglijeze domeniul manifestării, pe când Michel Henry încearcă să-l deprecieze pe cel al constituirii. Metoda radicală la care apelează Michel Henry se bazează în ultimă instanţă pe o procedură mundană, aceea a „excluderii", dublată de o procedură regresivă. Aceasta duce la o nouă ambiguitate neproductivă datorată interferenţei celor două planuri, ceea ce o metodă radicalizată ar fi trebuit, de fapt, să ocolească.

Fiinţa ameninţă astfel să ia o poziţie favorizată; şi asta nu pentru că ar fi tema privilegiată a cercetărilor sau pentru că ar putea constitui direcţia oricărei analize fenomenologice (aşa cum bine a prezentat Husserl), ci tocmai prin faptul că este exclusă brutal dintr-o structură (configuraţie) care nu se poate lipsi de ea. Astfel, ea apare ferm în dimensiunea sa ameninţătoare, asemenea unui spirit neliniştit. Se observă că aici funcţia aparenţei ori încearcă să câştige supremaţia în faţa fiinţei, ori încearcă o nouă

---

[43] Ibidem.

[44] Ibidem.

[45] Bernhard Waldenfels, *Husserls Verstrickung in die Erfahrung*, în: Edmund Husserl, *Arbeit an den Phänomenen. Ausgewählte Schriften*, ediţie îngrijită de B. Waldenfels, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1993, p. 268.

împotrivire în faţa mundanului supralicitînd manifestarea ca moment specific. Răspunsul la această problemă nu poate fi nici cooptarea funcţiei manifestării în cadrul fiinţei (ca la Heidegger) şi nici o nouă împotrivire în faţa atacului mundanului şi un excedent al manifestării ca moment singularizat (poziţia lui Henry[46]). Michel Henry, a cărui procedură aproape că exclude obiectul, reuşeşte să clarifice nivelul manifestării în cele mai mici amănunte. Dar se pare că a uitat de etapa obligatorie a revenirii la obiect. Ca urmare a unui asemenea neajuns, nevoia unei noi reducţii fenomenologice apare ca recurentă.

Urmând această cale, fenomenologia lui Henry pare a se prezenta drept o nouă filosofie a conştiinţei. Nimic mai fals! În pofida excluderii sale perseverente, obiectul ajunge mereu la fiinţa sa fenomenologică. Plasarea accentului pe structurile aparenţei – adică tocmai ceea ce face Michel Henry în opera sa fundamentală din 1963[47] – nu trebuie să treacă peste teleologia unei explicitări fenomenologice a lumii şi a fiinţei. Doar ţinând seama de această relaţie se înţelege de ce Michel Henry aprobă aici fără reţineri concepţia lui Husserl, conform căreia obiectul general nu trebuie căutat în *cogitatio*, el trebuind să fie ceea ce este[48]. Altfel spus: numai în dimensiunea sa fenomenologică (ca urmare a reducţiei, cum se spune de obicei) obiectul – şi în general orice transcendenţă – poate să ajungă la sine însuşi. Acest *soi-même* care se naşte în actul cunoaşterii de sine – cum obişnuieşte să susţină Michel Henry, şi anume într-un mod care ameninţă să facă din fenomenologie o formă a metafizicii – este o

---

[46] Vezi Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 1990², p. 346.
[47] Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 1963.
[48] Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., 1990, p. 93.

„posibilitate internă" a fiecărui sine[49]. Fiecare sine indică „într-un mod misterios"[50], în ciuda exterioriţăţii sale, o posibilitate internă.

Analiza lui Henry asupra unui lucru obiectiv, redată în continuare, confirmă ideea pe care dorim să o susţinem: „Dacă zidul are un 'sine', astfel încât să ni se poată arăta în sine şi anume în exterioritatea sa raportată la sine însuşi, atunci aceasta se datorează numai faptului că această exterioritate se afectează pe sine conform fenomenalităţii pathice a unei afectări de sine, caz în care nu mai vorbim despre o exterioritate, ci despre deja numita ipseitate. Cum aceasta aparţine, ca auto-donare (*Selbstgegebenheit*) unei donări (*Gebung*), oricare ar fi aceasta, şi în primul rând celei a zidului, aceasta din urmă, ca oricare fiinţă, poate avea un ‚sine' numai ca fenomen în cadrul unei asemenea donări şi doar prin aceasta. În aceeaşi măsură cu donarea, acestui 'sine' al fiinţei îi aparţine ‚sinele' propriu, prin care el poate fi văzut în sine: 'sinele' revine donării sale în ultimă instanţă, deci auto-donării acesteia, a cărei esenţă este identică cu cea a oricărei ipseităţi posibile"[51]. Înseamnă acest lucru că separaţia radicală a auto-donării nu este delimitarea unei instanţe care se află într-o relaţie de exterioritate cu fenomenul de auto-donare şi, prin aceasta, şi cu obiectul? Ajungem astfel la acea *cogitatio* cartesiană, la care se referă mereu atât Husserl cât şi Henry, şi care este pentru acesta din urmă forma de exprimare a unei restrângeri (*étreinte*)[52].

Dar ce înseamnă faptul că fiecare sine face referire „în mod misterios" la sine însuşi? Ce fel de referire este numită aici? Suntem de părere că este vorba aici despre o ontologie formală

---

[49] Ibidem.

[50] Ibidem. În fond, cum se va putea constata in *infra*, cap. 6, nu este vorba de nimic misterios.

[51] Ibidem.

[52] *Idem*, p. 74–75.

susţinută de o transpunere analogică neclară şi care hrăneşte teama de a cădea pradă ideii mundane a reducţiei. Acea componentă a procesului reducţiei care este dependentă de *fenomenalizare* şi care face din reducţie o simplă „excludere" nu este încă elucidată. Obiectul poate fi, pe această cale, inversat cu întreaga sa exterioritate, fără a fi însă în cele din urmă îngrădită capacitatea sa de separare de planul fenomenologic.

Recâştigarea fenomenalităţii

În ciuda neclarităţii în această privinţă, sistemul husserlian al constituirii universale este capabil să recâştige nivelul manifestării, chiar dacă aceasta se întâmplă involuntar şi mai degrabă inconştient. Procedura husserliană, concentrată cu prioritate asupra recâştigării obiectului, îl aşează pe acesta într-o dimensiune nouă, şi anume într-o dimensiune fenomenologică. Cum se poate însă conceptualiza această dimensiune? Care sunt legile hotărâtoare în cadrul acestui domeniu? Şi care este, în cele din urmă, statutul propriu al acestui domeniu? Acestea sunt întrebări care rămân deschise. Prin ideea pe care am descris-o cu ajutorul termenului de „sferă noematică", Husserl a deschis o cale; Michel Henry cercetează la rândul său posibilităţile imprevizibile care pot fi puse la dispoziţie de imanenţa concepută în mod radical şi de puterea afectivităţii. Aceste două perspective fenomenologice se întâlnesc – în ciuda numeroaselor diferenţe – în ideea că problematica fundamentală a fenomenologiei se referă la relaţia dintre constituire şi manifestare. Dincolo de aceasta, problema trebuie tratată pur fenomenologic. Ne gândim aici la termenii de omogenitate şi eterogenitate. O asemenea tratare evită atât imaginea unei legături directe cu onticul (aşa cum Husserl a păstrat-o până la *Ideen I* sau Heidegger în manieră programatică

după Kehre) cât şi exclusivitatea unui „idealism" (dacă ne referim aici la Husserl) pe care analizele propriu-zise cu greu îl mai susţin[53].

[53] Vezi în acest sens şi J. Benoist, *En lisant (le premier) Husserl. Le concept de phénomène et la possibilité d'une phénoménologie asubjective*, în: C. Axelos etc., *De la création poétique. Autour de l'oeuvre de Jacques Garelli*, vol. 2 *Penser le poème*, Encre Marine, 2000, p. 176-178.

Bibliografia utilizată

(împreună cu siglele corespunzătoare) [1]

I. Textele lui Edmund Husserl

a) Gesammelte Werke (Husserliana, den Haag, Martinus Nijhoff, 1950-)

Hua I *Husserliana*, Band I, *Cartesianische Meditationen* [sigla *CM*] und *Pariser Vortäge*, den Haag, Martinus Nijhoff, 1950; trad. rom. de Ion Copoeru *Meditaţii cartesiene. O introducere în fenomenologie*, Cluj-Napoca, Casa Cărţii de Ştiinţă, 1994.

Hua II *Husserliana*, Band II, *Die Idee der phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1950.

---

[1] Bibliografia disponibilă azi numai pentru cele câteva teme tratate de noi aici ar cuprinde câteva sute de pagini. Pentru o imagine panoramică asupra principalelor surse bibliografice, trimitem la cercetarea bibliografică întreprinsă de Alexandru Boboc în Edmund Husserl, *Scrieri filosofice alese* şi *Criza umanităţii europene şi filosofia* (vezi *infra*). Reţine atenţia îndeosebi schiţa pentru o istorie a „Husserl-Forschung" în România. Am mai adăuga numai la capitolul „reviste" următoarele publicaţii de dată mai recentă: „Alter" (Fontenay-aux-Roses), „Epokhè" (Grenoble, J. Millon), „Études phénoménologiques" (Bruxelles, Ousia) „Recherches husserliennes" (Bruxelles, Faculté universitaire de Saint-Louis). O investigaţie pe Internet, pornind de la pagina web „Husserl" furnizează date foarte importante îndeosebi cu privire la cercetările întreprinse în spaţiul anglofon.

Hua III/1 *Husserliana*, Band III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in der reine Phänomenologie*, text der 1.-3. Auflage, den Haag, Martinus Nijhoff, 1976; [sigla *Ideen* I] (publicat pentru prima dată în *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band I, Halle, Max Niemayer, 1913)

Hua III/2 *Husserliana*, Band III/2 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Ergänzende Texte (1912-1929),* neu herausgegeben von Karl Schuhmann, den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

Hua XI *Husserliana*, Band XI, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, gerausgegeben von Margot Fleischer, den Haag, Martinus Nijhoff, Husserliana, Band XI, 1966.

Hua XXIII Husserliana, Band XXIII, *Phantasie, Bidbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*, herausgegeben von Eduard Marbach, the Hague/ Boston/London, Martinus Nijhoff Publishers, 1980.

Hua XXIV *Husserliana,* Band 24, *Einleitung in die Logik und Erkenntnis-theorie. Vorlesungen 1906-07*, herausgegeben von Ulrich Melle, M. Nijhoff, la Hague,1984.

Hua XXVI *Husserliana,* Band XXVI, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, hrsg. von Ursula Panzer, Martinus Nijhoff, 1987.

b) Texte separate

AL Articles sur la logique. 1890-1913, Paris, P.U.F., 1975.

Criza umanităţii europene şi filosofia, traducere, note şi comentarii de Alexandru Boboc, Bucureşti, Paideia, 1997.

EPh II *Erste Philosophie (1923-1924)*, Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologische Reduktion*, den Haag, Martinus Nijhoff, 1959; trad. fr. *Philosophie première (1923-1924)*, deuxième partie: *Théorie de la réduction phénoménologique*, vol. II, Paris, P.U.F., 1972.

EU Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur genealogie der Logik, zweite unveränderte Auflage, Hamburg, Claasen & Goverts, 1954; trad. fr. *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Paris, P.U.F., 1970.

FTL *Formale und transzendentale Logik* (*Husserliana*, Band XVII), den Haag, Martinus Nijhoff, 1974.; trad. fr. *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*, Paris, P.U.F., 1965.

HT Husserl – Twardowski, Sur *les objets intentionnels (1893-1901)* présentation, traductions, notes, remarques et index par Jacques English, Paris, Vrin, 1993.

Idei privitoare la o fenomenologie pură şi la o filozofie fenomenologică, Cartea întâi: *Introducere generală în fenomenologia pură*, traducere de Chr, Ferencz-Flatz, Humanitas, Colectia Acta Phaenomenologica, Bucureşti, 2011.

Ideen I *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch:*Allgemeine Einführung in der reine Phänomenologie* – V. *Hua* III/1.trad. fr. de Paul Ricoeur,*Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Editions Gallimard, 1950. (Indicăm întotdeauna paginaţia ediţiei originale din 1913)

Ideen II *Ideen zu…*, Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, herausgegeben von Marly Biemel, den Haag, Martinus Nijhoff, 1952; trad. fr. de Eliane Escoubas, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre Second: *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, P.U.F., 1982. (Indicăm întotdeauna paginaţia ediţiei germane)

Ideen III *Ideen zu…*, Drites Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wisenschaften*, *Hua* V, den haag, Martinus Nijhoff, 1952; tadr. fr. de D. Tiffenau, *La phénoménologie et les fondements des sciences*, Paris, P.U.F., 1993.

LU *Logische Untersuchungen*, Band I – II, Zweite, umgearbeitete Auflage, Halle a. d. S., Max Niemayer, 1913; trad. fr. *Recherches logiques*, tomes I–III, Paris, P.U.F., 1959-1974.

MC *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. de G. Pfeiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 1986; trad. rom. *Meditaţii carteziene*, Bucureşti, Humanitas, 1995.

PFP *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1991.

Scrieri filosofice alese, traducere, prefaţă, note şi comentarii de Alexandru Boboc, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1993.

VB *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, herausgegeben von Ursula Panzer, Dordrecht/Boston/London, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

ViZ *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstsein*, Halle, Niemayer, 1928; tr. fr. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, deuxième édition, Paris, P.U.F., 1983.

II. Alţi autori

a) volume

de ALMEIDA, Guido Antônio - *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*, den Haag, M. Nijhoff, 1972, col. „Phaenomenologica", vol. 47.

ASEMISSEN, Hermann Ulrich - *Strukturanalytischen Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*, Köln, Kölner Universitäts Verlag, seria „Kantstudien", vol 73, 1957.

BENOIST, Jocelyn - *Phénoménologie, sémantique, ontologie.* Husserl *et la tradition logique autrichienne*, Paris, P.U.F., col. «Epiméthée», 1997.

BERNET, Rudolf - *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, P.U.F.,1994.

BOBOC, Alexandru - *Limbaj şi ontologie. Semiotica şi filosofia modernă a limbajului*, Bucureşti, Editura didactică şi pedagogică, 1997,

- *Semiotică şi filosofie. Texte de referinţă*, Bucureşti, Editura didactică şi pedagogică, 1998.

BOEHM, Rudolf - *Vom Gesichtpunkt der Phänomenologie*, vol. II *Studien zur Phänomenologie der Epoché*, The Hague/Boston/Londo, M. Nijhoff, 1981

BRENTANO, Franz - *Die Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburg, Felix Meiner, 1924; tr. fr. *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Aubier, 1944.

DASTUR, Françoise - *Dire le temps. Esquisse d'une chrono-logie phénoménologique*, Encre Marine, 1994.

DESCARTES, René - *Meditații metafizice*, în româneşte de Ion Papuc, Bucureşti, Crater, 1993; v. şi *Două tratate filosofice. Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filozofia primă*, traduse de Constantin Noica, Bucureşti, Humanitas, 1992.

DEPRAZ, Natalie, Varela, Francisco J. , Pierre Vermersch - *A l'épreuve de l'expérience. Pour une pratique phénoménologique*, Zeta Books, Collection « Phenomenological Workshop Texts », Bucarest, 2011.

DRUMMOND, John J. - *Husserlian Intentionality and Non-foundational Realism. Noema and Object*, Dordrecht/Boston/London…, Kluwer Academic Publishers, 1990.

FINK, Eugen - *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, trad. fr. *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974.

- *Welt und Endlichkeit*, Würzburg, Königshausen&Neumann, 1990.

FISETTE, Denis - *Lecture frégéenne de la phénoménologie*, Paris, Editions de l'Eclat, 1994.

GADAMER, Hans-Georg - *Wahrheit und Methode*, trad. fr. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil.

GIL, Fernando - *Traité de l'évidence*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1993.

GRANEL, Gérard - *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968.

GURWITSCH, Aron - *Théorie du champ de la conscience*, Desclée de Brouwer, 1957.

HEIDEGGER, Martin - *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975; tr. fr. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985.

- *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe Band 63, Frankfurt am main, Vittorio Klostermann, 1988.

- *Sein und Zeit*, Halle, Max Niemayer, 1941; trad. fr. *Être et temps* de Emmanuel Martineau, Authentica, 1985.

- *Repere pe drumul gândirii*, traducere şi note de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura politică, 1988.

HENRY, Michel - *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

- *L'essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 1963.

von HERRMANN, F.-W. - *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Maisenheim am Glan, Anton Hain, 1964.

KANT, Immanuel - *Critica raţiunii pure*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1969.

- *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, trad. fr. de Paul Mouy, *La dissertation de 1770*, ediţie bilingvă, Paris, Vrin, 1995.

LEVINAS, Emmanuel - *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1984.

- *Le temps et l'autre*, Paris, P.U.F., 1979.

- *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1970.

MEINONG, Alexius - *Über Gegendstände höherer Ordnung und ihr Verhältnis zur inneren Wahrnehmuntg*, în *GA* II *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1913.

- *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1915.

MONTAVONT, Anne - *De la Phénoménologie génétique: passivité, vie et affection chez Husserl*, thèse de doctorat, Université de Picardie - Jules Verne - Amiens, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice - *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

NANCY, Jean-Luc - *Le sens du monde*, Editions Galilee, Paris, 1993.

PÂRVU, Ilie - *Infinitul şi infinitatea lumii*, Bucureşti, Editura politică, 1985.

PATOČKA, Jan - *Introduction à la phénoménologie de* Husserl, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1992.

- *Le monde naturel comme problème philosophique*, la Haye, Martinus Nijhoff, col. „Phaenomenologica", vol.68, 1976.

- *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht/ Boston/ London…, Kluwer, col. "Phaenomenologica", vol.110, 1988.

- *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988.

Marcel Proust, *À l'ombre des jeunes files en fleurs*, Paris, Gallimard, col. Folio, 1988.

RICHIR, Marc - *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1987.

RICOEUR, *Du texte à l'action*, Paul - Paris, Seuil, 1986.

ROMBACH, H. - *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, Freiburg/ München, Alber Verlag, 1980.

SCHUHMANN, Karl - *Die Dialektik der Phänomenologie II: Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Historisch-analytische Monographie über Husserls "Ideen I"*, den Haag, Martinus Nijhoff, col. "Phaenomenologica", Band 57, 1973.

- *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*, den Haag, Martinus Nijhof, 1971.

SIMMEL, Georg - *Esthetique du portrait*, în Georg Simmel, *Esthétique sociologique*, Introduction de Philippe Marty, traduction de Lambert Barthélémy, Michel Collomb, Philippe Marty et Florence Thérond, Collection "Pensée allemande et européenne", Presses de l'Université Laval/Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2007.

STEINBOCK, Anthony J. - *Home and Beyond. Generative Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press,1996.

b) studii şi articole

BOBOC, Alexandru - *Semantik und Ontologie. Interpretatione und „Möglich Welten"*, în D.N. Basta, S. Žunjić, M. Kozomara, *Kriza i perspektive Filozofije*, Beograd, Tersit, 1995.

DASTUR, Françoise - *Le concept de monde chez Heidegger après* Être et temps, în „Alter", Fontenay-aux-Roses, Editions Alter, nr. 6, 1998.

- *Le temps et l'autre chez Husserl et Heidegger*, în „Alter", nr. 1, 1993, p. 385-401.

COPOER, Ion - Studia Phaenomenologica, vol. II, Nr. 3-4, Humanitas, 2002, p. 25-43.

« Centration et décentration dans la phénoménologie pure husserlienne (le cas du noyau noématique) », in « Studia Phenomenologica », No. 1, Bucharest, 2001, p. 45-60.

« *Epoché* et monde », in Analele Universităţii Bucureşti – Filosofie, Bucureşti, anul XLVII, 1998, p. 23–37.

DEPRAZ, Natalie - *Le monde entre* cosmos *et univers. Du rôle méthodique de l'imagination dans l'élargissement de l'expérience du monde du chez-soi aux mondes lointains*, în „Alter", 6/1998.

ENGLISH, Jacques - *Présentation* de Husserl – Twardowski, *op. cit.*, p. 10-83.

FINK, Eugen - *Sur le concept phénoménologique de monde (1930 et 1934)* et *Esquisses pour l'écrit: „Monde et concept de monde, une recherche théorétique du problème" (1935)*, dans „Les Cahiers de Philosophie", no. 15/16, 1992, p. 71 - 88.

FØLLESDAL, Dagfinn - *Husserl's Notion of Noema*, dans „Journal of Philosophy", 66, p. 680-687; nous citons ce texte d'après sa reprise dans Hubert L. Dreyfus et al.(ed.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Sciences*, Cambridge, M.I.T. Press, 1982, p.73-80.

HEIDEGGER, Martin - *Mein Weg in die Phänomenologie*, Tübingen, Max Niemayer Verlag, 1969; trad. fr. *Mon chemin de pensée et la phénoménologie*, în Martin Heidegger, *Questions IV*, p. 161 - 175

JANSSEN, Paul - *Darstellung und Gegenstand – Über NotWendigkeit und UnMöglichkeit verbindlichen Sprechens in der Philosophie*, dans Paul Janssen et al., *Philosophie der UnVerbindlichkeit. Einführungen in ein ausstehendes Denken*,Würzburg, Könighausen & Neumann, 1995, p. 11 - 120.

KELKEL, Arion L. - *Avant-propos du traducteur*, dans Edmund Husserl, *Philosophie première*, vol. II, Paris, P.U.F., 1972.

KÜNG, Guido - *Das Noema als reelles Moment*, dans *Phenomenological Perspectives. Historical and Systematic Essays in Honour of Herbert Spiegelberg*, the Hague, Martinus Nijhoff, col. „Phaenomenologica", vol.62, p.151-153.

LANGSDORF, Lenore - *The Noema as Intentional Entity: A Critique of Føllesdal*, dans "The Review of Metaphysics", 37, 1984.

MISKIEWICZ, Wioletta - *Le sphinx de la connaissance:* Husserl *et l'énigme de l'*a priori *corrélationnel,* dans „Revue de Métaphysique et Morale", 99, 3, 1994, p. 345 - 364.

RABANAQUE, Luis Román - *Passives Noema und die analytische Interpretation*, dans „Husserl Studies", 10, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 65 – 80.

- *Tiempo y Nóema*, dans „Revista Venezolana de Filosofía", 26, 1990, p. 67 – 95.

RICOEUR, Paul - *Introduction à „Ideen I" de E. Husserl*, dans *Idées directrices...,* p. XI – XXXIX.

SARTRE, Jean–Paul - *Une idée fondamentale de la phénoménologie: l'intentionnalité*, dans *La transcendance de l'ego*, Paris, Gallimard, 1966, p. 109 – 113.

SCHUHMANN, Karl - *Husserl's Concept of Noema: A Daubertian Critique*, dans „Topoi", 8, 1,1989, p. 53-61.

SCHUHMANN, Karl şi SMITH, Barry - *Johannes Daubert* vs. *Husserl's* Ideas *I*, în „Review of Metaphysics", **39** (1985), 763-93.

SMITH, David W. - *Husserl's Philosophy of Mind*, dans *Contemporary Philosophy. A New* Su*rvey*, vol. 4, the Hague, Martinus Nijhoff, 1981.

Index nominorum[1]

Almeida, 114, 230
Asemissen, 114, 230
Benoist, 143, 148, 226, 230
Berger, 85
Bergson, 92, 94
Bernet, 80, 230
Boboc, 36, 141, 227, 228, 229, 230, 233
Boehm, 71, 230
Bolzano, 144, 147
Brentano, 99, 100, 116, 146, 155, 201, 230
Cărtărescu, 108
Celms, 131
Conrad-Martius, 130
Dastur, 17, 59, 231, 233
Daubert, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 181
Depraz, 56, 234
Descartes, 13, 15, 47, 48, 53, 76, 78, 231
Dilthey, 91, 92, 93, 94, 96, 192
Dreyfus, 149, 155, 234
Drummond, 167, 231
English, 145, 229, 234
Escoubas, 26, 229
Fink, 22, 23, 28, 60, 76, 97, 231, 234
Fisette, 149, 153, 231
Føllesdal, 132, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 234, 235
Frege, 142, 143, 147
Gadamer, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 231
Gil, 177, 178, 231
Granel, 178, 231
Gurwitsch, 67, 84, 128, 131, 155, 156, 157, 158, 159, 191, 231, 255
Haar, 97
Hegel, 91, 92, 94
Heidegger, 15, 56, 58, 59, 60, 61, 63, 65, 67, 74, 90, 92, 96, 97, 104, 130, 140, 176, 192, 223, 225, 231, 233, 234, 254
Henry, 32, 90, 94, 199, 200, 201, 206, 221, 222, 223, 224, 225, 232
Herder, 192
Herrmann, 60, 232

[1] Lipeşte titlul „Husserl”, a cărui ocurenţă este mult prea frecventă pentru a mai fi semnificativă.

Ingarden, 63, 76
James, 107, 156, 159
Janicaud, 156
Janssen, 126, 234
Kant, 35, 36, 41, 72, 76, 93, 191, 232
Kelkel, 234
Küng, 234
Langsdorf, 132, 235
Leibniz, 36
Levinas, 90, 134, 176, 229, 232
Lotze, 192
Mach, 93
Marbach, 228
Meinong, 149, 185, 232
Merleau-Ponty, 54, 63, 82, 154, 155, 232
Miskiewicz, 134, 135, 235
Montavont, 97, 232
Nancy, 144, 232
Natorp, 93, 94
Nietzsche, 92
Pârvu, 36, 232
Patocka, 140
Patočka, 18, 21, 31, 39, 44, 53, 54, 64, 67, 77, 78, 79, 99, 136, 137, 139, 140, 220, 232
Proust, 107, 108, 233
Rabanaque, 154, 235
Richir, 103, 233
Ricoeur, 38, 48, 50, 51, 100, 143, 164, 229, 233, 235
Rombach, 26, 233
Sartre, 113, 235
Schiller, 92
Schleiermacher, 92
Schuhmann, 37, 38, 54, 77, 127, 128, 130, 192, 210, 228, 233, 235
Shpet, 131
Smith, Barry, 130, 235
Smith, David W., 155, 235
Steinbock, 168, 176, 233
Stumpf, 101, 145
Twardowski, 145, 146, 147, 229, 234
Waldenfels, 222

Cuprins

Introducere la ediția a II-a. Sensul faptului-de-a-apărea.....7

Introducere la ediția I.....13
I. „Aparenţă” şi „sens” 16
II. Analitica intenţională (schiţă preliminară).....19

Capitolul I. Lumea.....31
I. Lumea ca „formă” generală a multiplicităţilor comparative ...33
II. Conversii ale privirii şi răsturnări
ale raportului „conştiinţă”– „lume”.
Problema apariţiei (manifestării) lumii.....39
III. Teza generală a lumii.....47
IV. Lumea ca „Umwelt” (Husserl şi Heidegger) 56

Capitolul II. Epoché.....63
I. Epoché ca operaţie efectuată în atitudinea naturală.....64
II. Epoché ca şi conversie de valoare a lumii practice 74
III. Universalizarea epoché 77
IV. Reducţie, noemă şi non-coincidenţă.....80

Capitolul III. Trăirea.....87
I. Consideraţii privitoare la metodă 88
II. Chestiuni terminologice.....91

a) Trăirea.....91
b) Viaţa.....94
c) Fenomenul.....99
III. Primă caracterizare a trăirii: „inexactitudinea”.....106
IV. Pluri-dimensionalitatea trăirii;
„interferenţa” noetico-noematică 109
V. Reflexivitatea internă a trăirii; trăirea intenţională.....110
VI. Senzaţia ca trăire intenţională 114

Capitolul IV. Corelaţia noetico-noematică 119
I. Unitatea noemei 120
II. Dificultăţile unei analize noetice.....124
III. Critica realistă a noemei (J. Daubert).....127
IV. Corelaţia noetico-noematică 132
V. Intenţionalitatea văzută în cadre corelaţionale 134

Capitolul V. Sfera noematică.....139
I. Noemă şi semnificaţie 141
II. Chestiunea obiectului (Gegenstandstheorie
vs fenomenologie a trăirilor cognitive) 145
III. Statutul noematicului 149
a) Noema ca şi „concept” (poziţia lui Føllesdal).....149
b) Noema ca şi „percept” (poziţia lui Gurwitsch) 155
c) Noema: concept sau percept?.....159
IV. „Sensul obiectiv”; sens şi noemă.....161
V. Cercetare asupra centralităţii nucleului noematic.....169
a) Centralitare şi corelaţie noetico-noematică 169
b) Centralitate şi corp propriu 171
c) Centralitate şi fondare corelaţională.....175
d) Centrare – decentrare.....178
VI. Structura noemei complete.....180
a) Prima grupă de modificări intenţionale
(modurile donării) 182

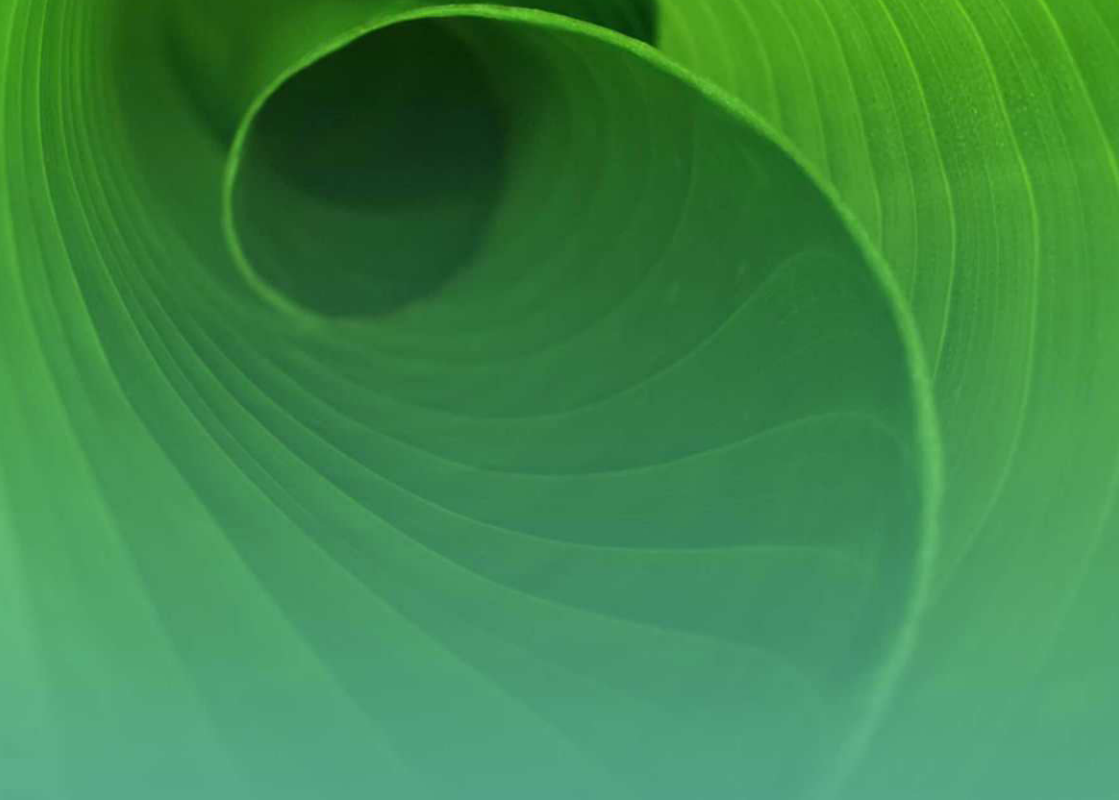
b) A doua grupa de modificări intenţionale
(caracterele noematice) 183
c) Modificări intenţionale reiterate şi neutralizante 185
d) Articulaţiile noemei complete.....186

Concluzii 189
Puterea universală a sensului şi dinlăuntrul sensului 189
Formele elementare ale constituirii
(un exerciţiu de „geometrie" a câmpului fenomenologic) 194

Supliment. Constituire și manifestare.....199
O problemă fundamentală a fenomenologiei – fenomenalizarea...200
Noeticul între primaritate şi (auto-)îndepărtare 202
Fansic şi ontic.....208
Manifestare în constituire 214
Răzbunarea obiectului.....220
Recâştigarea fenomenalităţii.....225

Bibliografia utilizată 227
I. Textele lui Edmund Husserl 227
a) Gesammelte Werke
(Husserliana, den Haag, Martinus Nijhoff, 1950-) 227
b) Texte separate.....228
II. Alţi autori 230
a) volume.....230
b) studii şi articole 233

Index nominorum.....237



ISBN: 978-973-595-812-1